Schwarz

Gott, Natur und Mensch.

Gott, Natur und Mensch.

System

des

substantiellen Theismus.

Von

Dr. Heinrich Schwarz.

Hannover.

Victor Lohse.

1857.

Druck von August Grimpe in Hannover.

Vorrede.

Es giebt kein größeres Übel in unserer Zeit, als die Ermattung des denkenden Geistes. Sie hat alle Kreise des Lebens ergriffen; die schaffende, allbelebende Idee, ein sicheres Gesammt- und Grundbewußtsein ist verloren gegangen. Unstät und irre — er hat kein Centrum mehr — schweift der Menschengeist umher, von immer heftigerer Sehnsucht ergriffen nicht minder, als von Anwandlungen der Verzweiflung. Alles Alte wird hervorgeholt, ob es nicht Stand halte, und doch war es der Vergangenheit anheimgefallen, weil es nicht Stand zu halten vermochte. Da gibt es kein anderes Mittel, als stille zu stehen in diesem Irrsal und tiefer in sich selbst hineinzublicken, denn je geschehen. Von dort hat der Geist immer geholt, was wahre Geltung gewann, von dort ist er auch stets zurückgeführt worden zum

Urquell alles Seins. Daher mag man immerhin in der Wissenschaft die Ethik, die Logik und was sonst für Zweige umgestalten, es bringt keine Abhülfe und reicht nicht aus, hat selbst keinen festen Boden, so lange nicht die Metaphysik, die absolute Grundlegung, neu und genügend gewonnen ist. Alles geht auf den Grund, auf das Princip, dies ist das Große unserer Zeit; sie bereitet darum eine Epoche vor, gewaltiger, als die Reformation. Zweierlei wird sie charakterisiren: die Tiefe der Anschauung und die Kraft der That.

Je mehr freilich gerade in unsern Tagen der Geist in die Außenwelt eindringt und sie sich dienstbar macht, desto stärker scheint er umgekehrt sich selbst entfremdet zu werden. Man könnte den Geist zu völligem Selbstverlust an die Materie hinsteuernd wähnen, wenn es möglich wäre, sich total seiner selbst zu entäußern. Wo vielmehr der Geist in sich keinen Ausweg mehr zu finden weiß, da tritt er hinaus in die Natur, um abzuschütteln, was er an selbstgemachtem Wesen sich aufgebürdet, um seine Kraft dort wieder zu schärfen und nur um so frischer in sich zurückzukehren. Eine Wiedergeburt von innen heraus wird daher von allen Parteien für nothwendig erklärt; der Philosophie gedenkt man dabei am wenigsten, sie hat fast allen Credit verloren, und doch ist sie für den Geist etwas ganz Natürliches und Nothwendiges. Philosophie ist wissenschaftlich gebildete Weltansicht; jeder Mensch macht sich eine Ansicht vom Leben,

von den weltlichen und göttlichen Dingen, er macht sie sich, weil er eben denkendes Wesen ist, und vermöge des Denkens. Nur nach der verschiedenen Bildungsstufe ist diese Lebensansicht gleichfalls niedriger oder höher, enger oder weiter, und die tiefste, umfassendste, auf streng wissenschaftlichem Wege erbaute ist gerade die philosophische. Die Probleme der Philosophie legen sich deßhalb jedem in dieser oder jener Weise nahe, sie sind nichts willkürlich Erfundenes, nichts dem Geiste irgend eines Fremdes.

Der Verfasser ist vornehmlich von der Hegel'schen Philosophie aus zu seinen Resultaten gekommen, und so sehr man seit Jahren auf jenes vorher in den Himmel erhobene System verächtlich herabzuschauen gewohnt ist, so Vieles die Wissenschaft schon in der Kritik desselben geleistet hat, also daß Niemand mehr, der gegen die neuesten Leistungen in der Philosophie sich nicht absichtlich verschließt, sich auch nur zu den Grundlehren Hegel's ganz bekennen kann: so ist doch bis jetzt kein bedeutenderes und genügenderes System aufgestellt worden. Ja das Unvermögen, dies zu leisten und damit Hegel's Ansichten sowohl, als die davon ausgegangenen extremen Richtungen gehörig zu bewältigen, hat einestheils zu der Meinung geführt, der ganze Verlauf der Philosophie seit Kant sei falsch, anderntheils zur Verzweiflung an der Macht des Denkens überhaupt.

Den Geist von der Äußerlichkeit losgeschält, rein

auf sich gestellt zu haben, das hat man längst als das große Verdienst Kant's und Fichte's erkannt, ihn in die Tiefe des Seins eingeführt zu haben, als das Schelling's und Hegel's. Was diese leisteten, war jenen entgangen; Schelling und Hegel selbst verloren über der Objectivität das volle Wesen der Subjectivität. Beides zugleich zu erfassen, eben damit den schelling'=hegel'schen objectiven und den kant'=fichte'schen subjectiven Idealismus zu vereinigen, hat sich daher schon geraume Zeit als die weitere Aufgabe der Philosophie dargestellt, und nichts Anderes besagt auch die Forderung, den spinozistischen und leibnitzischen Standpunkt, den einseitigen Substantialismus und den abstracten Theismus, den Realismus und Idealismus in Einheit zu gewinnen. Keiner der bis jetzt gemachten Versuche, diese Aufgabe zu lösen, hat sich als gelungen erwiesen. Darum hat sich der Geist immer mehr vom Reiche des Wissens weg in das des Glaubens geflüchtet. Aber die Zeit ist vorbei, wo der Glaube das Wissen bei Seite liegen lassen könnte, längst hat er sich selbst zum Wissen zu erheben und die Wahrheit seiner Lehre wissenschaftlich zu begründen gestrebt. Die Bedeutung, in welcher die Dogmatik wieder aufgetreten ist, gibt selbst ein sprechendes Beispiel hievon. Diese Bedeutung kann nicht verkannt werden; was der Menschengeist Tiefes gefühlt und erfahren, es muß ihm bleiben, und je mehr man es ihm zu entreißen suchen würde, desto fester würde er sich daran anklammern. Vor Allem gehört dahin, was des

Geistes eigenes, innerstes Wesen ausmacht, was er als absoluten Grund für sich und für alles übrige Daseiende gefunden hat. Aber der Geist schreitet vorwärts; wie er sich selbst, wie er die Natur immer tiefer und umfassender erkennt, so erkennt er auch den absoluten Grund immer reiner, immer vollständiger. Nicht zu viel, sondern zu wenig sind wir daher aufgeklärt, und stärker, denn je zuvor, wird sich der alte Satz bewähren, daß die ungenügende Erkenntniß der Dinge von Gott ab-, die genügende zu ihm zurückführt.

Mit der Einheit des Endlichen und Unendlichen glaubte man vor nicht vielen Jahren den absoluten Lebensboden erlangt zu haben, jetzt ist man auf das andere Extrem gekommen und vergißt über dem Unterschied die Einheit. Beide Fehler zu vermeiden, von da aus die bereits angeführten Probleme zu lösen und ein neues philosophisches System zu erreichen, ist das Bestreben nachstehender Forschungen. Sie sind eine weitere Ausführung dessen, was der Verfasser in seiner Schrift „über die wesentlichen Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung" (Ulm 1846), — von den Grundbegriffen Hegels und Reiffs, des subjectiven und objectiven Idealismus aus — sowie in verschiedenen Abhandlungen in den Noack'schen Jahrbüchern für speculative Philosophie und in der Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie ausgesprochen hat. Wie weit aber jenes Bestreben gelungen ist, wird sich im Gang der Wissen-

schaft unzweifelhaft herausstellen, für den Forscher selbst gibt es kein höheres Gesetz, als redlich, ohne alle Nebenrücksichten der Ergründung der Wahrheit zu dienen.

Ulm, im März 1857.

H. Schwarz.

Inhalts-Uebersicht.

Der Anfang.

Der menschliche Geist trägt das Streben nach Wahrheit in sich. Dies schließt ein, daß der Mensch die Wahrheit nicht unmittelbar als Besitz hat, daß sie ihm nichts Gegebenes, nichts fertig in ihm Vorliegendes, sondern ein von ihm zu Erreichendes ist. Das Streben nach Wahrheit vollzieht sich aber im Erkennen, und dasjenige Erkennen, welches die Wahrheit erfaßt, trägt den Charakter der Gewißheit an sich, ist mit Recht als Wissen zu bezeichnen. Gewißheit, Wissen entsteht in und mit Erfassung der Wahrheit.

Unmittelbar und zuerst nun ergiebt sich für den Menschen das Erkennen als sinnliches, welches aber, eben weil es sich nur auf die unmittelbare Erscheinung der Dinge und deren Eindruck gründet, in sich unsicher, wechselnd, mit dem Charakter der Zufälligkeit behaftet, daher ungenügend ist. Im Wahrnehmen sucht daher der Geist das sinnliche Bestimmtwerden zu sammeln, zu fixiren, auf das relativ Bleibende und Dauernde zu richten, die Zufälligkeit zu entfernen; aber auch hier steht er immer noch ganz auf dem Boden der Erscheinung und vermag es deshalb nur zu mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit, zu problematischer Gewißheit und hypothetischer Nothwendigkeit zu bringen. Wirkliche Nothwendigkeit und Gewißheit wird sonach erst dann gewonnen, wenn der Geist in das Innere, das Wesen des zu Erkennenden eindringt. Dies ist Sache des

Denkens und dieses daher auch allein Wissen im eigentlichen Sinn.

Wenn demnach die Philosophie, obwohl im Streben nach Wahrheit und im Erkennen überhaupt wurzelnd, dennoch specieller mit dem Satze: ich denke, anfängt, so hat dies seinen Grund nicht darin, daß dieselbe Wissenschaft des Denkens ist, sondern darin, daß die Wissenschaft, das Wissen in Wahrheit erst ist durch das Denken und in diesem. Der Satz: cogito ergo sum oder: sum cogitans, ist somit der erste Satz der Philosophie, weil der Grundact alles Philosophirens. Er hat zu seiner empirischen Voraussetzung den Zweifel und ist als empirischer Act Folge des Zweifels. Der Zweifel entsteht dadurch, daß das vorliegende Erkennen sich als ungewiß, unsicher zeigt und daher den nach Wahrheit strebenden Geist nicht zu befriedigen vermag. Der Zweifel ist folglich nichts Willkürliches, er entsteht nicht zufällig, das Gegebene führt selbst dazu. Obgleich nun dieses in solcher Weise auch dem Willen sich darstellt, jenes dem Denken sich Ergebende auch diesem sich bestätigt: so ist doch damit, daß sich mir das Gegebene als nicht vollkommen sicher und gewiß kund giebt, ich es als solches erkenne, nicht unmittelbar und schlechthin auch gegeben, daß ich jenem Zuge in Wahrheit Folge leiste, den Zweifel wirklich und ganz vollziehe. Dazu gehört wesentlich der Entschluß, ein sich eben hierfür setzender Willensact. Im Wahrnehmen und auch in der entsprechenden Beziehung des Gegebenen zum Willen ist mir bloß der hinreichende Beweggrund zu jenem gegeben, welchem Beweggrund ich aber weitere Folge leisten kann oder nicht, trotzdem daß dem Geist von Natur das Streben einwohnt, das Wahre zu suchen. Daß dieses Streben in seinem ganzen Umfang oder nur theilweise bei mir zur Geltung kommt, es mit Bewußtsein und Absicht vollzogen wird, hängt vornehmlich auch von der dem

Geiste zugehörigen Macht der Selbstbestimmung, vom Willen ab. Und je mehr der Geist sich zu dem, was er sein soll, zu wirklich selbstbewußtem und selbstthätigem Dasein erhebt, desto deutlicher wird immer neben dem Denken die mitwirkende Kraft des Willens hervortreten, wie umgekehrt neben diesem die Mitwirkung jenes. Aber dennoch ist es nicht der Wille, welcher denkt; er kann weder jenen Act des Zweifels, noch sonst einen Denkact vollziehen, er macht nicht das Denken selbst. Der Wille kann dagegen auf das Denken hemmend oder fördernd einwirken, es zurückhalten, es in eine andre Richtung bringen, obwohl alles dies nicht absolut, sondern nur relativ. Der Wille kann also auf das Denken einwirken, negativ in jeder Weise, nur daß er das Denken selbst, seine Natur und die ihm inwohnende absolute Wesenheit nicht vernichten, dasselbe nicht total umändern kann, positiv ebenfalls in jeder Weise, nur daß er das Denken nicht selbst macht, aber so, daß er sich ihm hingebend es fördert, von seinen absoluten Gesetzen aus auch das Denken zu seinem absoluten Gehalte hintreibt u. s. w. Das Denken ruht somit nicht wenig auf dem Willen, nicht als ob dieser das Denken auch nur schlechthin oder primär erregte, oder ich das, was ich denke, zugleich wollen müßte, sondern ich muß jenes oder überhaupt nur denken wollen. Dies kann nun zwar in dem Gewährenlassen des Denkens durch den Willen verdeckt sein, tritt jedoch in voller Weise natürlich auf dem Standpunkte zu Tage, wo der Geist sein reines Wesen verwirklicht, sich zu wahrhaft selbstbewußter und selbstbestimmender Macht erhoben hat. Aber gerade von diesem Standpunkt handelt es sich hier, wo es um Erfassung der ungetrübten Eigenthümlichkeit des Geistes zu thun ist. Der Wille ist demnach der das Denken als solches mittragende Factor. Und wenn wir daher dem Satz: sum cogitans, den: sum volens, als gleichberechtigt zur Seite stellen, beide neben

einander festhalten, so ist es der Geist als denkender selbst, der hiezu geführt hat. Zugleich haben wir mit dem Obigen den Willen nicht so sehr erhoben, daß er allein das Wesen des Geistes ausmachen würde.

Wie nehmlich das Denken auf dem Willen, ebenso ruht der Wille auf dem Denken. Jeder Willensact setzt einen Denkact voraus; ehe ich will im eigentlichen, vollen Sinne des Worts, muß ich wissen, was ich will; obwohl damit der Wille seine Objecte nicht schlechthin erst von dem Denken erhält, oder das Wollen überhaupt vom Denken erst erregt würde. Denn es ist nicht das Denken, welches will, noch macht es den Willen selbst, sondern verhält sich zum Willen auf dieselbe Art, wie dieser zu ihm und ist der den Willen mittragende Factor. Es erfaßt deshalb der Wille seine Objecte in Verbindung mit dem Denken und unter Vermittlung dieses, während dasselbe, nur in umgekehrter Weise, beim Denken stattfindet. Hiemit bringt aber endlich weder das Denken den Willen, noch dieser jenes erst zum Dasein, sondern beide sind gleich berechtigte, gleich selbstständige Elemente des Geistes, die Factoren dieses, constituiren mit einander sein Wesen. Dies zeigen sie vornehmlich auch darin, daß sie in und mit der Tragung zugleich bestimmend auf einander wirken.

Erscheint so hier, wo vom reinen Denken ausgegangen wird, auch der Wille in seinem reinen Wesen, so springt dabei von selbst in die Augen, daß in letzterem das Moment der That, der Freiheit repräsentirt wird, im Denken das der Entwicklung, der Nothwendigkeit, weßhalb auch immer einestheils auf die Willensfreiheit, anderntheils auf die Denknothwendigkeit als tiefste Eigenthümlichkeiten jener Seiten des Geistes recurrirt wird. Läßt sich ferner im Leben und Wesen des letzteren das eine jener Momente so wenig läugnen, als das andere, eben so wenig das eine aus dem andern ableiten, so sollte man es

endlich aufgeben, den Willen als bloße Specification des Denkens oder dieses als Specification von jenem und ähnlich die Entwicklung als bloße Weise der That oder diese nur als Art der Entwicklung zu betrachten. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß beide sich äußerlich fremd zu einander verhalten; vielmehr liegt schon im Obigen, daß das eine jener Elemente so wenig, als das andere, für sich allein das volle und wahre Wesen des Geistes zu bilden vermag, daß beide sich innerlich auf einander beziehen, einander gegenseitig fordern. Wille und Intelligenz sind daher auch sonst schon öfters neben einander gestellt worden, freilich in der Regel von solchen Philosophen, die mehr beim Empirischen stehen bleiben, oder aber, wenn es von andern Denkern, wie neuerdings von Rosenkranz in seinem System der Wissenschaft (Königsberg, 1850) geschah, wurden die Eigenthümlichkeiten beider nicht weit genug verfolgt, und daher auch die hieraus sich ergebenden Consequenzen nicht gezogen. Rosenkranz sagt nehmlich dort S. 367 f: „der Geist ist wesentlich der denkende und wollende. Als denkender, sich wissender will er; als wollender, sich objectiv setzender denkt er. Der Geist ist daher in der Idealität seiner Selbstbestimmung weder durch das Prädicat des Denkens, noch durch das des Willens ausreichend zu charakterisiren. Sie sind beide nothwendig, und eben deshalb ist das Wort Freiheit unentbehrlich, weil in ihm keine Einseitigkeit liegt. Es ist ein leerer Streit, ob das Denken oder das Wollen den Geist zum Geiste mache, denn Denken ist unmöglich ohne Selbstbestimmung — ohne diese wäre nur Gefühl da; und Wollen ist unmöglich ohne den Gedanken des Zwecks — ohne diesen wäre nur Trieb da.“ Indem man aber auch so noch nicht vermochte, Denken und Willen in ihrer vollen Bestimmtheit, als die den Geist constituirende Dualität von Factoren zu fassen, so waren die Meisten, welche sich strenger an den Weg des systematischen Denkens

hielten, längst dahin gekommen, vorherrschend nur in dem einen der angeführten Factoren das Wesen des Geistes zu erblicken. Daß jedoch beide gleich wesentlich sind, hat sich auch in der Entwicklung der neueren Philosophie gezeigt, indem dieselbe stets von dem einen als Wesen des Geistes aufgestellten Elemente zum andern unvermittelt übersprang, sei es nun vom Denken zum Willen, oder vom Willen zum Denken. Dabei wurde der Wille seiner Natur gemäß immer dann hervorgehoben, wenn es sich um Geltendmachung der Selbstständigkeit und Freiheit handelte, während das Denken in allen denjenigen Systemen als Dominirendes erschien, bei denen die objective Gewalt, die Nothwendigkeit und der Begriff der Entwicklung vorherrscht. Es hat aber die bisherige Erörterung dargethan, wie Denken und Wollen nicht nur überhaupt in innerlichem Verhältniß zu einander stehen, sondern auch in einer Weise auf einander einwirken, die nur bei gleicher Berechtigung beider möglich ist. Sie erweisen hiedurch selbst das einheitliche geistige Leben, dessen Factoren, Elemente sie sind; und gerade an dem Punkt, wo das Wesen des Geistes sich rein darstellt, mußte die, wie für alles Leben, so auch für das geistige an sich schon nothwendige Dualität von Grundkräften klar hervortreten.

Indem sich jedoch das Erkennen sowohl, als das Wollen, der Geist überhaupt, von der Stufe der Sinnlichkeit aus zu vollem Dasein erhebt, ist die objective Bestimmtheit jenes kein Product schlechthin freier Selbstthätigkeit. Schon damit ist vielmehr ein Band gegeben, welches die Selbstständigkeit des subjectiven Geistes zu keiner absoluten werden läßt. Denn obwohl vor Allem dem Willen eine bedeutende Macht gegenüber dem objectiven, gegebenen Sein zukommt, obwohl er sich diesem entgegensetzen und in einer dem Wesen desselben gegentheiligen Weise rein auf sich stellen kann, so wird der Wille, gerade weil er sich aus und auf der Naturbasis erhebt, von

dieser, wenn er sich ihr total entgegen zu behaupten, sie gänzlich umzukehren strebt, überwältigt. Ebenso sinkt das Denken auf die objective Grundlage, wenn es sich von ihr absolut wegwendet, unwillkürlich zurück. Und nicht minder gilt dies, wenn der Geist gegen seine eigene innerste Wesenheit sich wendet; da kann er nur dazu gelangen, durch Selbstvernichtung seiner empirischen Existenz oder durch anderweitiges Ablassen von jenem Beginnen der über seiner Freiheit stehenden Macht die Ehre zu geben. Solches ist daher im Leben des Geistes mitzubegreifen, seine Selbstständigkeit ist dadurch vor schlechthinniger Willkür bewahrt, und es wurde deshalb auch längst erkannt, daß neben der Freiheit die Gebundenheit dem subjectiven Geiste eigen ist; aber immer geschah es hier, wie bei allen ähnlichen Punkten der Philosophie, daß beim Begreifen dieses Verhältnisses entweder die eine der beiden Seiten neben der andern ihre Bedeutung verlor, oder, um dem einmal gefundenen Sachverhalte treuer zu bleiben, das Begreifen nicht in seiner ganzen Schärfe vollzogen wurde. Beides ist gleich ungenügend.

Nach allem diesem sind Wille und Denken die beiden gleich berechtigten, gleich wesentlichen constitutiven Elemente des Geistes, die Factoren dieses, besteht das Wesen des Geistes eben darin, Intelligenz und Wille zu sein. Weil diese solche sind, ist keiner der Factoren gegen den andern gleichgültig, denselben schlechthin nicht bestimmend. Wäre hiegegen der Wille der das Denken schlechthin bestimmende, so wäre dieses das bloße Reflectiren des Willens, und wäre das Denken das über den Willen schlechthin dominirende, so wäre derselbe nur das praktische Verhalten der Intelligenz. Es ist aber nach dem oben Dargelegten der Wille nicht bloß das sich real setzende Denken und das Denken nicht bloß der reflektirende Wille; beide gehen so wenig in einander auf, als sie einander schlechthin fremd sind. So ist denn mit ihrem Verhältniß gegenseitiger

Tragung und Vermittlung letztlich gegeben, daß der eine Factor vollkommen verwirklicht werden kann nur unter vollkommener Verwirklichung auch des andern. Als vollkommene Verwirklichung der beiden Factoren ergiebt sich der die Intelligenz vollkommen tragende, sie vollkommen durchdringende und von ihr durchdrungene Wille und das den Willen vollkommen tragende, eben daher ihn vollkommen durchdringende und von ihm durchdrungene Denken.

Man pflegte, zumal früher, drei Hauptthätigkeiten des Geistes anzunehmen: Denken, Wollen und Fühlen. Diese Dreiheit ist aber schon verlassen, wenn das Gefühl von der neueren Wissenschaft als das reine Insichsein des Geistes, das unmittelbare Innewerden seiner selbst u. s. w. bezeichnet wird. Längst hat man ferner die nahe Verwandtschaft des Gefühls mit dem Empfinden erkannt und eingesehen, daß letzteres auf das außerhalb des Geistes Befindliche, ersteres auf diesen selbst gehe. Das unmittelbare Sichinsich=Finden und Erfahren des Geistes, oder wie sonst das Wesen des Gefühls benannt werden mag, hat daher seinen besten Ausdruck, wenn wir es als die Selbstempfindung des Geistes fassen. Es ist das dem Empfinden entsprechende rein geistige und auf die Zustände des Geistes sich beziehende Verhalten des letzteren. Von selbst ordnet sich dasselbe deshalb, wie längst mit dem Empfinden geschehen, der intelligenten Seite des Geistes als eine besondere Weise ein. Je nachdem sich dabei der Geist in sich harmonisch oder disharmonisch findet, wird das Gefühl der Lust oder Unlust entstehen, und am tiefsten werden diese hervortreten, wenn die innersten Wesenselemente des Geistes, Intelligenz und Wille, in Einklang oder Zwiespalt mit einander sind. Hierin erweist sich also aufs Neue, daß die Einheit der Factoren keine starre, mechanische, sondern eine relativ freie, darum auch theilweise lösliche ist, daß die Factoren selbst nicht schlechthin zusammen=

fallen, sondern relativ selbstständige Elemente in und mit der ihnen immanenten organischen, einheitlichen Beziehung sind.

Nach dem gleich Anfangs Dargelegten ist der subjective Geist endlich nicht schlechthin alles Daseiende, ist nicht einzig und allein da, absorbirt nicht alle Realität, sondern findet Erscheinungen und Dinge außer sich. Er findet sich ferner unmittelbar in ihren Kreis hineingestellt, auf sie unmittelbar bezogen, von ihnen als empirischer beständig getragen, ja er findet, daß er seinem leiblichen Dasein nach ihnen selbst angehört, selbst aus und auf der Natur entsteht. Schon hierin, noch mehr aber darin, daß er denkend in das Wesen dieser Dinge einzudringen vermag, erfährt der subjective Geist, daß sie ihm nichts Fremdes sind, sondern daß sie gerade als seine empirische Grundlage, und weil er vermöge seines eigenen Wesens ihr Wesen zu erfassen im Stande ist, mit ihm verwandt sein, letztlich ein ihm gleiches Wesen haben müssen. Weil nehmlich die Natur die Voraussetzung für den subjectiven Geist, nicht dieser für jene bildet, indem sonst die Natur auf und aus dem subjectiven Geiste entstehen müßte, weil ferner der subjective Geist durch seine eigene Kraft in das Wesen der Dinge einzudringen im Stande und genöthigt ist, so ist es eben jener, in welchem das auch in der Natur liegende, dem seinigen gleiche Wesen zu voller Verwirklichung kommt, und nicht umgekehrt. Das heißt: Die Natur ist letztlich ebenfalls geistigen Wesens. Demungeachtet ist unläugbar, daß gerade das, was das Charakteristische des Geistes ausmacht, Denken und Wille selbst als solche, den übrigen Weltwesen nicht zukommt. Und da nun irgend ein Sein, wenn es auch noch so sehr gesteigert wird, über das, was seine Grundeigenthümlichkeit ausmacht, nicht hinauszugelangen vermag, so kann auch der subjective Geist nicht bloße Steigerung, Potenzirung des selbst im höchsten Naturdasein, im Thiere, sich findenden Wesens

sein. Aus dieser Ursache vermag also zwar die Natur die empirische Grundlage für den subjectiven Geist zu bilden, aber ganz und vollständig, letzter Entstehungsgrund für ihn nicht zu sein. Hiemit haben wir in und neben der innersten Verwandtschaft auch die specifische Erhabenheit des Geistes über die Natur gefunden, ihre Einheit, wie ihren wesentlichen Unterschied von vorn herein gesichert, wozu allerdings diese zu vereinigenden Momente nicht mehr als total, starr entgegengesetzt gefaßt sein dürfen. Schon längst hat man auch eingesehen, daß auf der specifischen Verschiedenheit von Subject und Object der ganze Werth jenes, des Geistes und der Persönlichkeit beruht; indem man jedoch daneben den Weltorganismus als solchen, die hiemit gegebene wesentliche Einheit von Object und Subject nicht zu begreifen, auf jener Grundanschauung das System der Philosophie nicht in der Weise des strengen Denkens zu erbauen vermochte, so hatte in letzterer Beziehung die pantheistische, den specifischen Unterschied von Geist und Natur consequent verkennende Ansicht immer noch einen Vorzug. Der Macht des Sachverhalts konnten aber selbst sonst pantheistische Denker nicht widerstehen. So sagt Rosenkranz in seiner Psychologie (Königsberg, 1843) S. 4: „In intellectueller Hinsicht ist das Denken der qualitative Unterschied des Menschen vom Thier. Als die neuere Naturwissenschaft sich der Systembildung näherte, hing sie sich eine Zeit lang an die Vorstellung von einer Leiter der Geschöpfe. Hierin war der Unterschied nur ein quantitativer, der des größeren oder geringeren Unterschiedes des Grades. Aber wie die organische Natur sich qualitativ von der unorganischen und wie in der organischen die animalische sich qualitativ von der vegetabilischen unterscheidet, so auch die menschliche als die geistige von aller animalischen." Und selbst bei Feuerbach heißt es in seiner Schrift: das Wesen des Christenthums (3. Auflage), S. 26

Anmerkung: „Der geistlose Materialist sagt: „„Der Mensch unterscheidet sich vom Thier nur durch Bewußtsein, er ist ein Thier, aber mit Bewußtsein,““ er bedenkt also nicht, daß in einem Wesen, das zum Bewußtsein erwacht, eine qualitative Veränderung des ganzen Wesens vor sich geht.“ Was Anderes also hat die Wissenschaft zu leisten, als die Einheit des Geistes und der Natur in und neben dem qualitativen, specifischen Unterschied beider, diesen in und neben jener wirklich zu begreifen, auf dem Wege strengen Denkens zu erfassen?

Findet endlich der subjective Geist laut des Obigen, daß er an der Natur seine empirische Grundlage und Vorbereitung hat, auf und aus ihr Dasein erlangt, dabei aber specifisch verschieden von ihr ist, so erfährt er eben damit, daß die Natur nicht sein eigentlicher, letzter Seins= und Entstehungsgrund sein kann, sondern daß dieser eine andere und zwar vollkommen geistige Wesenheit sein muß. Hat ferner die Natur gerade im subjectiven Geist ihre eigene Spitze und Vollendung, ist dessen Vorbereitung und Vorstufe, bilden so beide zusammen das eine organische Weltganze, ist die Natur deßhalb nothwendig letztlich mit dem subjectiven Geiste einen, d. h. geistigen Wesens: so setzt auch sie ein tieferes Princip und zwar denselben vollkommen geistigen Entstehungsgrund mit dem subjectiven Geiste voraus. Der letzte Entstehungsgrund des Daseienden ist jedoch nichts Anderes, als der Urgrund, das Absolute; dies sind nur andere Ausdrücke für jenes, und es setzt somit das Weltganze, die Natur und der subjective Geist, einen vollkommen geistigen Urgrund, den absoluten Geist, voraus.

In dieser Weise ist der Anfang der Philosophie zugleich die Nachweisung des Absoluten, er ist, wie er auch sein soll, die dem Wesen des Daseienden gemäße und von ihm motivirte Hinzuleitung zu jenem. Will nehmlich die Philosophie die Wissenschaft sein, welche alles Seiende begreift, so muß auch

ihr System beginnen mit dem Urseienden, dem Urquell alles Daseienden, mit Gott, dem absoluten Geiste, und zu ihm der Anfang der Philosophie bestimmt hinführen. Der Anfang der Philosophie gehört aber nicht zum System als solchen, obwohl sein Inhalt sich an den betreffenden Punkten auf die entsprechende Art wiederfinden und dadurch auf's Neue bestätigt werden muß, aber als Anfang (relativer Anfang) ist er nur der subjective Ausgangspunkt, um den objectiven, das Absolute, zu gewinnen, die für den subjectiven Geist nothwendige Einleitung zu dem tiefsten Grunde des Daseienden, von welchem aus dann auch dieses erst vollkommen zu erfassen ist. Zu jenem muß der Anfang mit Nothwendigkeit, auf streng philosophischem Wege führen, ist eben darum wirkliche Einleitung, sonst haben wir keine volle Gewißheit des Absoluten. So ist auch der Act des Zweifels, den wir kennen gelernt haben, in seinem letzten Grunde betrachtet, nichts Anderes, als das Suchen des Absoluten. Sagt man aber, das Unendliche werde nur durch die Negation des Endlichen erreicht, so könnten wir, wenn dem wirklich so wäre, wenn also folgerichtig das Endliche gar nichts vom Unendlichen in sich trüge, auch kein Wissen von diesem haben, das Unendliche wäre für das Endliche so wenig, als dieses für jenes, das Endliche wäre als schlechthin Endliches das reine Nichts. Wenn man daher statt des affirmativen Wegs der Erhebung zum Absoluten in neuerer Zeit vielfach den rein negativen eingeschlagen hat, dann aber hiegegen wieder jenen, so ist man damit stets von einem Extrem zum andern gekommen. In dem einen Fall müßte das Endliche ein dem Unendlichen gleiches Sein haben, in dem andern bloßes Nichtsein; beides aber ist gleich unrichtig, das Endliche ist positiv in sich seiend, aber nicht absolut durch und aus sich, sondern das ihm eigene Sein ist ein ihm gegebenes, verliehenes, von dem Absoluten. Wird aber das Endliche nur als das

in sich negative, sich selbst negirende gedacht, so erhält das Absolute, da eben das Dasein des Endlichen sich nicht läugnen läßt, consequent bloß die Bedeutung, das wirkliche, wahrhafte Sein des Endlichen auszumachen. Und ist das Endliche nach der andern Betrachtungsweise ein in und für sich ganz Positives, so ist Gott nicht vollkommen Urgrund, nicht wirklich absolut setzendes Urwesen. Während daher dort das Unendliche zu dem Endlichen total heruntersinkt, nur an ihm sein Dasein hat, so steht es diesem hier fremd und äußerlich gegenüber. Der Begriff Gottes ist eben deßhalb dann höchstens in Einheit befaßtes und vom vorausgesetzten Wesen des Absoluten aus vervollständigtes Abbild der Welt, welches zum wirklichen Ursein erst noch potenzirt werden muß. Solch' besonderes Verfahren stellt sich am deutlichsten dar in dem sogenannten ontologischen Beweise für das Dasein Gottes, welcher, die Nothwendigkeit für die Vernunft, überhaupt ein Absolutes anzunehmen, voraussetzend und vorfindend, diesem das Sein noch besonders durch einen Schluß zuzuerkennen genöthigt ist. Der kosmologische Beweis ferner verfolgt den ihm zum Grunde liegenden richtigen Gedanken des Endlichen als des in und für sich zufälligen eben so wenig consequent, als der ontologische Beweis die Idee des Unendlichen. Beide bleiben vielmehr, wie in noch weit höherem Grade der teleologische und moralische Beweis, in der endlichen, äußerlichen Anschauung stehen: im ontologischen Beweis ist die Idee des Absoluten, im kosmologischen die Zufälligkeit des Endlichen nur vorgefunden und so festgehalten. Diese hier herrschende abstracte Betrachtung spricht sich schon in ihrer Bezeichnung als Beweise für das Dasein Gottes aus, sofern dabei Begriff und Realität einander fremd und äußerlich erscheinen. Es dürfte daher der Ausdruck: Nachweisung des Absoluten, Gottes vorzuziehen sein. Um jedoch allen jenen Mängeln zu entgehen, muß der einseitig affirmative, wie der

einseitig negative Weg verlassen, und das Endliche seiner wahren Natur gemäß als dasjenige erfaßt werden, welches in sich selbst nichtig, gar nicht wäre, würde es nicht vom Unendlichen gesetzt und getragen, deßhalb auch für sich nur ist in der Kraft des Unendlichen, die in ihm gesetzt ist. Hiemit ist das Absolute ebenfalls nicht mehr ein Daseiendes neben dem andern Daseienden, sondern schlechthin das Seiende, so daß alles Andere nur ist im Absoluten und durch dieses, eine besondere Gestaltung von und aus dem Absoluten. Soll die Ponirung des Endlichen von dem Unendlichen eine wahrhafte und vollständige sein, so muß sie sich gründen auf die Selbstnegirung des Endlichen als rein für und durch sich seienden, eine Selbstnegirung, welche schon das Wort „Endliches" besagt. Noch weiter aber gründet sich die oben gegebene Nachweisung des Absoluten auf die dem subjectiven Geiste in Einem zukommende specifische Verschiedenheit von der Natur und innere Verwandtschaft mit ihr. Daß der subjective Geist im empirischen Dasein Seele eines Leibes ist, und die sinnliche Seite hiebei stets seine erste Stufe und Grundlage bildet, darin zeigt sich die Entstehung des Geistes aus und auf der Natur. Setzt aber so jener Geist als gewordener überhaupt einen Entstehungsgrund außer sich voraus, so folgt weiter aus seiner specifischen Verschiedenheit von der Natur, daß diese nicht sein voll genügender, letzter Entstehungsgrund sein kann. Die Nothwendigkeit dieser Verhältnisse offenbart sich auch, sofern diejenigen philosophischen Ansichten, welche die Natur als Urgrund oder diesen in der Weise der Natur annehmen, die qualitative Erhabenheit des Geistes über die letztere consequent verkennen, und andererseits diejenigen, nach welchen der subjective Geist rein durch sich selbst erstehen, seinen eigenen vollen Entstehungsgrund abgeben soll, die Natur vom Geiste loszutrennen, jene als selbstständiges, in sich vollkommen abge=

schlossenes Ganzes zu betrachten bemüht sind. Allein zu deutlich zeigt die Natur, daß sie, wie sie die empirische Grundlage für den subjectiven Geist und in sich selbst einen qualitativ gegliederten Stufengang zu ihm bildet, so und eben deßhalb in ihm ihre eigene Vollendung und Spitze hat. Weil daher die Natur nicht der letzte Entstehungsgrund des subjectiven Geistes zu sein vermag, vermag sie auch nicht ihr eigener zu sein. Es wäre sonst unmöglich, daß sie im subjectiven Geiste ihre eigene Vollendung hätte; ihre Verwandtschaft mit demselben, die Welt als organisches Ganzes wäre unbegreiflich. Sollen diese Begriffe wahrhaft gewonnen und vollzogen werden, so müssen Geist und Natur letztlich eines und desselben Wesens sein, und da die Natur im subjectiven Geiste ihre eigene Vollendung hat, in ihm ihr innerstes Wesen zu voller Herausbildung gelangt, nicht aber umgekehrt das des subjectiven Geistes in der Natur, so muß diese in ihrem tiefsten Charakter ebenfalls geistig, letztlich vollkommen geistentsprungen sein, und zwar, eben auch wegen jener Einheit uud Verwandtschaft, von und aus demselben absoluten Geiste, wie der subjective Geist. Auf was unsere ganze Deduction sich demnach gründet, ist nichts Anderes, als die Erfassung der Einheit des subjectiven Geistes mit der Natur in und mit seiner qualitativen Verschiedenheit von ihr, dieser in und mit jener, die Vermeidung alles und jeden Dualismus in und mit dem Begreifen der wesentlichen, specifischen Bestimmtheiten. Von hier aus zeigt sich aber endlich ganz deutlich, wie die Vernunft zur Idee des Absoluten, des Urgrundes geführt wird, womit dann zugleich das Sein des Unendlichen und seine adäquate Bezeichnung in Einem resultirt.

Das System.

Der systematische Theil enthält den eigentlichen Organismus der Philosophie als der idealen Reproduction des Realen, die ganze Deduction des Daseienden von seinem ersten, absoluten Grunde aus. Dieser Grund ist seinem vollen Begriffe nach der allsetzende und allbefassende, eben daher auch der das von ihm Begründete allumfassende und durchdringende. Gott, der absolute Geist, als der absolute Grund, Urgrund, das absolute Prius alles Andern muß, wenn diesem seinem Begriffe Genüge geschehen soll, den absoluten Anfangs- und Ausgangspunkt des Systems der Philosophie bilden. Je mehr dies hervorgehoben und wirklich vollzogen wird, um so mehr werden wir eine volle und directe Ableitung der Welt von Gott gewinnen und damit hauptsächlich auch allem Dualismus entgehen, welcher das Wesen des Absoluten, wie der Welt, bisher noch immer schmälerte. Es ist dieser Mangel von vorn herein beseitigt, wenn der relative Anfang vom vollen, concreten Wesen der Welt aus rein zum absoluten Geist führt, und der absolute Anfang dann ebenso ungetrübt von letzterem aus geschieht. Zu dieser Reinheit von allem Fremdartigen gehört aber nicht weniger auch das, daß das System mit dem Absoluten als absolutem Geist anfängt, weil, so lange nicht jenes vollkommen als dieser begriffen wird, fortwährend sowohl hier, als bei der Betrachtung der Welt, hemmende, dualistische Reste vorhanden

sein müssen. Von solchen ist der aufgestellte Anfang frei, ohne daß wir, was aber selbst immer wieder von dualistischen Grundvoraussetzungen aus geschehen würde, über dem Wesen des Objects das des Subjects oder über diesem jenes, über der organischen Einheit beider ihre specifische Verschiedenheit oder über letzterer erstere beeinträchtigt hätten. Wir dürfen daher hoffen, daß theils der so gewonnene Urgrund das volle ungetrübte Wesen des Absoluten enthalten, theils von ihm aus das Wesen der Welt sich nicht weniger rein und vollständig ergeben werde.

Erster Theil.

Der absolute Geist, Gott.

Hat der Anfang gezeigt, daß der subjective Geist und die Natur den absoluten Geist als den Urgrund voraussetzen, so stellt sich nur um so stärker die Forderung, weiter nachzuweisen, wie das Absolute an und für sich und davon aus für das Endliche ist, wie dem Wesen jenes allein der Begriff des absoluten Geistes entspricht, und dieser näher bestimmt werden muß.

Daß nur das Endliche sei, in keiner Weise aber auch ein Absolutes, hat insofern noch niemand zu behaupten vermocht, als hiemit das Endliche selbst zum allsetzenden Grund, zum Absoluten gemacht, und nur von solcher Anschauung aus die Läugnung eines über das Endliche erhabenen, von ihm verschiedenen Unendlichen möglich ist. Wird jedoch hiebei das Wesen des Endlichen zu offenbar verkannt, so ist es natürlich,

daß jene Meinung sich nie in die Länge zu halten im Stande war und vor der tiefer eindringenden Forschung immer ohne Schwierigkeit wieder verschwand. Ist nehmlich das Endliche eben Endliches, d. h. hat es rein aus und durch sich keinen Bestand, so setzt es gerade deßhalb einen Grund voraus, von dem es ist, und auf dem es ruht. Kann ferner dieser Grund als setzendes und tragendes Princip des Endlichen selbst nicht endlich, sondern muß er, um nicht ebenfalls für sich einen Grund vorauszusetzen, selbst der Endlichkeit anzugehören, unendlich, absolut sein: so ist der nächste, einfach hieraus sich ergebende Begriff desselben der, daß er die absolute Voraussetzung (des Endlichen) sei. Von diesem Begriff nun müssen wir urtheilen, daß er der unentwickeltsten Betrachtung der Dinge entsprungen ist, deßhalb zwar die Wirklichkeit des Absoluten überhaupt mit Recht behauptet, aber viel zu unbestimmt ist, um dessen Wesen genügend auszudrücken. Er ist nicht das Resultat, sondern erst der Beginn der Erforschung des Absoluten. Ist er aber dies in der That, so muß sich auch von ihm aus der nothwendige Fortgang zum vollen Begriff Gottes darlegen lassen. Dieser Fortgang ist um so mehr zu beachten, als jene Auffassung des Absoluten vor nicht langer Zeit wieder hervorgetreten und eine Folge des wieder erwachten Strebens ist, ein wirkliches Absolutes zu gewinnen. Hiemit sollte hauptsächlich auch erreicht werden, einestheils das Endliche zu der ihm gebührenden Selbstständigkeit zu erheben, anderntheils das Absolute darüber doch nicht als ein zum Endlichen willkürlich sich verhaltendes zu haben. Eben weil das Unendliche die absolute Voraussetzung ist, soll das Endliche ganz auf ihm ruhen. So offenbart sich zugleich noch ein Rest des Substantialitätsverhältnisses, zu dessen einseitiger, das Endliche erdrückender Überspannung die Ansicht vom Absoluten als bloßer Voraussetzung des Endlichen, ohne weitere Bestimmung

jenes, das andere Extrem ist. Muß jedoch demungeachtet zugegeben werden, daß das Absolute wirklich die Voraussetzung des Endlichen ist, so kann der Mangel jener Theorie kein anderer sein, als die Nichtvollziehung des in dem angeführten Begriffe Enthaltenen selbst.

Soll nun das Absolute in Wahrheit und vollkommen die Voraussetzung des Endlichen sein, so muß dieses wirklich und ganz von ihm gesetzt sein; sonst ist das Absolute nur mehr oder weniger theilweise die Voraussetzung, hat einen dualistischen Rest neben sich. Die Kraft wirklicher Setzung durch sich, die hiemit geforderte Selbstthätigkeit kann aber nur einem Geiste zukommen, und wenn deßhalb das Unendliche absoluter Geist sein muß, so findet dies seine weitere Bestätigung noch darin, daß in der Reihe der gesetzten Wesen der subjective Geist die Spitze bildet und aus einem Urgrund, dem bloßes Sein, Leben oder Seele zukäme, auch nur Sein, Leben oder Seele hervorzugehen vermöchte. Von einem in solch niedrigerer Weise bestimmten Absoluten könnte der Geist in seiner Eigenthümlichkeit gar nicht wahrhaft abgeleitet werden, ganz gemäß dem Begriff Gottes als der absoluten Voraussetzung, als des Alles von sich setzenden. Wollte man aber umgekehrt sagen, es lasse sich in ähnlicher Weise Sein, Leben, Seele nicht aus dem Absoluten als Geist ableiten, so hätte man verkannt, daß der Geist die genannten Stufen des Daseins in höherer Weise in sich schließt, ihm sowohl das Sein, als das Leben und das Seelische zukommt. Und auch das liegt noch in dem wirklich vollzogenen Begriff des Unendlichen als der absoluten Voraussetzung, daß dasselbe als absoluter Geist die nehmliche Wesenheit haben muß, welche sich vom subjectiven Geiste aus als das Eigenthümliche des Geistes in seiner Reinheit und Tiefe ergibt, sofern die absolute Voraussetzung in dem von ihr Gesetzten nur ihr eigenes Wesen darstellen kann. So muß

denn dem absoluten Geist Wille und Intelligenz in absoluter Weise zukommen.

In dem bisher Erörterten ist bereits enthalten, daß die Bestimmungen des Absoluten als reinen Seins, als Weltseele und Weltgeistes dem vollen Wesen desselben nicht entsprechen. Die niederste Fassung ist, wie von selbst erhellt, die als reines Sein; aber hiegegen gilt nicht nur, daß da Geist, Seele, Leben, die doch im Endlichen sich finden, unbegreiflich, aus dem Urgrund nicht abzuleiten wären, sondern daß überhaupt nichts von dem Absoluten gesetzt sein könnte, die Setzung schlechtweg unmöglich, das Unendliche also nicht wahrhaft die absolute Voraussetzung wäre. Dasselbe erscheint nehmlich bei der fraglichen Fassung nothwendig als starr, unlebendig, erstorben, als ein Abstractum, neben welchem die Kraft und Fülle des Lebens mehr und mehr absoluter Art in das Endliche fallen, dieses also in Wahrheit mit der Macht des Absoluten bekleidet werden müßte. Das Endliche kann sich da nur durch eigene Selbstmacht aus dem Unendlichen erheben, obwohl eben hierin, indem man auch bei solcher Betrachtung des Daseienden noch ein Urseiendes, einen Urgrund anzunehmen sich genöthigt findet, der stärkste Beweis dafür liegt, daß das Endliche unwiderstehlich ein Absolutes fordert und sich als ein solches erweist, das nicht vollkommen durch sich zu sein vermag.

Welch' starken dualistischen Rest aber das Endliche bei dem Begriff des Unendlichen als reinen Seins bildet, wie sehr hiebei das Wesen jenes selbst consequent verkehrt werden muß, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Gleichwohl enthält die fragliche Ansicht eine tiefe Wahrheit gegenüber den Begriffen des Absoluten als der Weltseele oder des Weltgeistes und ist deshalb auch diesen entgegen wieder aufgestellt worden. Hält man nehmlich das Unendliche für die Weltseele oder den Weltgeist, so ist in beiden Fällen nicht nur der subjective Geist in

seiner über das objective Dasein specifisch erhabenen Dignität unbegreiflich, sondern es gelangt auch weder das Endliche, noch das Absolute zu dem gebührenden, selbstständigen Sein. Jenes ist vielmehr nur verschwindendes Moment neben dem Absoluten, und dieses hat selbst nur am Endlichen sein Dasein. Gegen solche Abschwächung des Seins sowohl des Unendlichen, als des Endlichen nimmt die Fassung des ersteren als reinen Seins ihren Standpunkt vorherrschend im Momente der Wirklichkeit des Seins, wird aber, eben indem sie hiebei stehen bleibt, einseitig. Während daher dieser Ansicht gemäß das Absolute bloße Voraussetzung des Endlichen ist, und die Setzung überhaupt verloren geht, so erscheint sie bei der Theorie des Unendlichen als der Weltseele und des Weltgeistes in ihrem Wesen alterirt, weil hier das Unendliche als Naturproceß, wenn auch als vergeistigter, betrachtet wird. Umgekehrt ist das Absolute nicht vollständig setzend, nicht ganz Urgrund bei seiner Auffassung als Weltbaumeister, und es wirkt dies bei jeder Lehre nach, welcher zufolge das Endliche einen, wenn auch noch so unbedeutenden, dualistischen Rest in oder neben dem absoluten Geist bildet. Es kann sich dieses hiebei nehmlich nur äußerlich zu jenem verhalten, auf jenes daher auch nur von außen her formirend einwirken, ist, eben weil nur die Form, nicht auch der Stoff des Endlichen ganz von ihm herrühren soll, nicht vollkommen die absolute Voraussetzung. Diese muß deßhalb das Endliche vollständig setzen, ist sonst nicht ganz der Urgrund, indem das Endliche eine von ihr nicht abgeleitete Seite enthielte. Wie aber die dem Unendlichen als der absoluten Voraussetzung, als dem Alles durch sich setzenden nothwendig zukommende Selbstständigkeit Viele sogar jetzt noch über den Begriff des Weltbaumeisters nicht wahrhaft hinauskommen läßt, so ist es dasselbe im Wesen der absoluten Voraussetzung als nothwendig von sich setzender liegende Element, welches über die Ansicht

von der Weltseele zu der vom Weltgeiste hauptsächlich mit hinausführt. Man erreicht damit parallel eine größere, obwohl immer noch nicht genügende Selbstständigkeit des Endlichen, sowie auch eine höhere Bedeutung des Geistes. Die absolute Voraussetzung vollkommen als solche, d. h. als wirklich und ganz setzend, zu erfassen, stellt sich demnach als Resultat aller bisher zerspalten aufgetretenen Momente dar.

Nicht minder erhellt aber, daß die dem Absoluten gebührende Selbstständigkeit eins ist mit dessen wirklichem Für-, In- und Beisichsein, und es muß dies jenem zukommen, wenn es nicht etwas Unwirkliches, Schattenhaftes, Imaginäres sein soll. Ihm eine festere, bestimmtere Wirklichkeit zu gewinnen, dazu ist man schon von der Annahme einer Weltseele zu der eines Weltgeistes fortgeschritten. Denn wie es sich bei der Seele als solcher überhaupt verhält, daß das Äußere ihr gegenüber eine große Macht und Bedeutung hat, sie von ihm durchaus bedingt ist, gerade so ist es gegenüber vom Absoluten als Weltseele mit dem Endlichen. Die bei dieser Theorie stattfindende, vorherrschend gleiche Berechtigung des letzteren neben dem ersteren, welche dem Wesen beider an und für sich schon widerspricht, aufzuheben, das soll der Begriff des Weltgeistes leisten. Es liegt ja im Geistsein, man mag nun dieses näher fassen, wie man will, daß das Äußere ihm untergeordnet ist. Aber eben, indem das Absolute hier noch als Weltgeist bestimmt wird, ist unmittelbar ausgesprochen, daß es auch nach dieser Betrachtungsweise vom Endlichen stets bedingt bleibt. Bei sich ist deßhalb auch letzterer Lehre gemäß das Absolute nur im Endlichen, in der Welt, somit nicht vollkommen in sich, obwohl mehr, als bei der Theorie von der Weltseele. Die Weltseele macht zwar gerade als solche nicht einmal den Anspruch zu sich zu kommen, selbstbewußt zu werden, wobei freilich die Entstehung des subjectiven Geistes, der doch aus ihr entstehen

muß, und zu dessen Wesen das Selbstbewußtsein vornehmlich gehört, schlechtweg unbegreiflich ist. Alles dies ist eine Folge der Verschwemmung der Begriffe des Endlichen und Unendlichen, der Überspannung und alleinigen Geltendmachung ihrer Einheit. Sobald man daher zugleich ihren nicht weniger wesentlichen Unterschied beachtet, tritt unmittelbar für beide, für das Unendliche und Endliche, das Fürsichsein in seiner Nothwendigkeit hervor, womit sich also auch für das Endliche die ihm gebührende Selbstständigkeit ergibt. Daß aber das Fürsichsein nur möglich ist bei einem entsprechenden Insichsein, liegt in jenem selbst, und ebenso auch das, daß es vollendet ist nur im Erfassen seiner selbst, im Beisichsein. Beisichsein, Erfassung seiner selbst, Selbstbewußtsein ist ferner ein und dasselbe; demnach ist das Absolute, wenn es bei sich, selbstbewußt sein soll in der Welt, auch nicht vollkommen in sich und für sich, hat an ihr ein zu seinem eigenen Wesen mitgehöriges, dieses rein als solches mitconstituirendes Element. Ist das Unendliche nicht wirklich in, für und bei sich seiend, somit nicht wirklicher absoluter Geist, so zerfließt es mehr oder weniger mit dem Endlichen, ist nicht das, was es als absolute Voraussetzung zu sein hat. Auch hier kommt es dem Allen nach darauf an, das im Begriff des Weltgeistes liegende Moment der Einheit des Unendlichen und Endlichen, sowie das im Begriff des Weltbaumeisters und des reinen Seins liegende Moment des Fürsichseins organisch zu vereinigen, sie eben damit auf das rechte Maß zurückzuführen und lebensvoll umzugestalten.

Schon hiernach, nach dem Wesen des absoluten Geistes als des Urgrundes, der absoluten Voraussetzung, also des das Andere ganz von, daher auch nach sich setzenden, ist derselbe von dem Endlichen nicht total geschieden, steht ihm nicht fremd gegenüber, hat keine schlechthinige Transscendenz über es. Denn würde offenbar bei bloßer Transscendenz des Unendlichen über

das Endliche dieses nicht weniger transscendent neben jenem, da es ganz außer dasselbe fiele und ihm gänzlich fern stände, so müßte das Endliche in sich vollkommen selbstständig, selbst absolut sein. In ähnlicher Weise ist bei bloßer Immanenz des Absoluten in der Welt diese ebenso schlechthin immanent in jenem, ein Verhältniß unmächtiger Abhängigkeit, welches bald das Unendliche, bald das Endliche trifft, je nachdem man von diesem oder von jenem seinen Ausgangspunkt nimmt. Die starre Selbstständigkeit, das gänzliche Fürsichsein der bloßen Transscendenz ist zu diesem ebenso einseitigen Im-Andern-Sein das entgegenstehende Extrem, und unläugbar haben wir im erstern Falle Dualismus, nicht minder jedoch im letztern, sofern eben immer das Andere, das Endliche, obwohl es von dem Absoluten als Element seines eigenen Seins eingeschlossen werden soll, doch nicht wahrhaft unendlich ist. Von diesem es trübenden Element muß daher das als Weltgeist gefaßte Absolute befreit und damit wirklich vollzogen werden, als was es hier schon bestimmt wird, nehmlich der absolute Geist zu sein. Gerade so ist umgekehrt die Fremdheit des Absoluten gegen das Endliche zu verlassen, seine Starrheit und damit die dualistische Stellung beider aufzugeben. Nur mit anderem Ausdruck besagt dies, daß der Begriff des Schöpfers total zu verwirklichen, die Setzung der Welt von Gott als unmittelbar auch dessen eigenem Wesen gemäß geschehend zu begreifen, das Absolute als absolute Voraussetzung vollkommen zur Geltung zu bringen ist; d. h. der absolute Geist selbst muß vollkommen und unmittelbar als die absolute Substanz gefaßt werden.

Es hat sich gezeigt, wie im Begriff der absoluten Voraussetzung liegt, daß das Endliche von dem Absoluten nicht nur wirklich, sondern auch ganz gesetzt werden muß, indem sonst ein dualistischer Rest gegeben wäre. Die Lehren von der Weltseele und dem Weltgeiste enthalten deshalb auf der einen

Seite eine große Wahrheit, weil sie das Absolute gerade als solches Alles ganz von sich derivirendes, als absolute Substanz, fassen. Freilich kann diese auf der andern Seite hier nur begriffen werden, sofern man das Wesen jenes schmälert und damit auch das Endliche nicht in seiner vollen Eigenthümlichkeit erreicht. Man verkennt bei den angeführten Betrachtungsweisen die volle Geistigkeit der absoluten Substanz. Umgekehrt mißachtet die entgegenstehende Ansicht vom absoluten Geist als dem Weltbaumeister die Substantialität desselben, da bei jener eben das charakteristisch ist, einen neben Gott befindlichen Stoff anzunehmen, aus welchem er schafft, welchen er umschafft. Den hier ganz offen zu Tage liegenden Dualismus hat man zwar neuerer Zeit zu vermeiden gesucht, indem man die Weltmaterie möglichst verkleinerte und zu punktuellen Existentien vertheilte. Allein hiemit wird der Dualismus nur verdeckt und selbst als etwas erwiesen, das nicht sein soll. Dieser schon auf solche Weise sich aussprechende Zug nach Aufhebung des Dualismus trieb nun weiter dahin, den fraglichen dualistischen Rest in das Absolute selbst hereinzuversetzen, ihm so viel, als thunlich, organisch einzuverleiben. Man nimmt nehmlich vielfach ein besonderes materiales oder reales Element, eine besondere Naturseite im Absoluten an. Allein auch hiemit ist jener Mangel nicht gehoben, die Materie verhält sich noch, obwohl möglichst beschränkt, dualistisch zum Geist. Eben daß das reale Element, die Naturseite etwas Besonderes im absoluten Geist sein soll, beweist die noch nicht erreichte vollständige Einheit des Ideellen und Reellen, daher des Urgrundes selbst in und mit sich. Und wird dabei auch das Unendliche ausdrücklich als absolute Einheit von Geist und Materie bezeichnet, so liegt gerade wieder in dieser Bestimmung, daß die Einheit des Unendlichen zwar eine absolute sein soll, aber als die jener beiden Seinselemente keine ist. Denn nur weil letztere hier noch in

ihrem innersten Sein verschieden gefaßt sind, deßhalb eine Ableitung der Materie aus dem Geist (oder umgekehrt) unmöglich erscheint, ist man zu jenem Begriff des Absoluten gelangt. So bleibt denn auch von diesem Gesichtspunkte aus nichts übrig, als einen rein geistigen Grund und letztes geistiges Wesen der Materie anzunehmen, diese vollkommen aus dem absoluten Geiste rein als solchem abzuleiten, ihn selbst unmittelbar als absolute Substanz zu begreifen. Wie endlich eben die Betrachtung des Absoluten als reinen Seins, wobei alle setzende Macht dieses und damit dessen substantielle Bedeutung verschwindet, doch wieder die absolute Substantialität aufs Stärkste fordert, hat sich bereits oben bemerklich gemacht. Es führt ja die Fassung des Unendlichen als reinen Seins die Theorie von diesem als der absoluten Voraussetzung mit sich. So tritt immer die Nothwendigkeit der Sache da am meisten hervor, wo man ihr scheinbar am fernsten gekommen ist.

Wird sonach theils die volle Geistigkeit, theils die Absolutheit Gottes nur dadurch genügend erhalten, daß er als reiner Geist begriffen wird, so muß ihm das reine Wesen des Geistes in absoluter Weise zukommen. Hat sich nun als dieses Intelligenz und Wille ergeben, so ist der absolute Geist als absoluter Wille und absolute Intelligenz zu bestimmen. Nur ein anderer Ausdruck hievon ist, zu sagen, Gott sei absoluter, von der absoluten Intelligenz ganz durchdrungener und getragener Wille und absolute, vom absoluten Willen ganz durchdrungene und getragene Intelligenz. Ist nehmlich im absoluten Geist eben als solchem nothwendig absolute Einheit, absolute Tragung und Durchdringung der Factoren, ist in ihm, wenn anders sein Wesen als das des Absoluten nicht geschmälert werden soll, keine Fortentwicklung von einem Niedereren zu einem Höheren, kein solcher Wechsel oder Veränderung seines eigenen Wesens, daß dieses sich etwa erst am Ende zur absoluten

Geistigkeit erhöbe: so kann auch die Einheit der Factoren in ihm keine störbare, in Disharmonie übergehende sein. Dabei aber ist er, wie theils im Begriffe des Urgrundes, theils in dem des Geistes liegt, nicht ein in sich erstorbenes Abstractum, nicht in todter Ruhe erstarrt, sondern absolut lebensvoll. Gehört endlich zu allem Leben eine Dualität von Kräften, so ist auch von hier aus deutlich, wie der absolute Geist das, was er nothwendig zu sein hat, absolut lebendig, nur ist bei einer Duplicität von Factoren. Setzte man jedoch bisher in den bedeutendsten philosophischen Systemen das Wesen des Geistes überhaupt entweder nur in den Willen, oder nur in das Denken, so äußerte dies seine Wirkung natürlich auch hinsichtlich des absoluten Geistes, hatte aber hier dieselben mißlichen Folgen, wie dort. Gott als bloßer absoluter Wille wird nothwendig mehr und mehr zu absoluter Willkür, wie er als bloßes absolutes Denken in einseitige Nothwendigkeit versinkt, hier so wenig freie Selbstbewegung hat, als dort innerliches Maß und immanente Bestimmtheit. Auch in letzterem Falle besitzt daher das Absolute keine wahre Selbstmacht, weil es sich nicht wirklich hat. Gehen daher jene Begriffe darauf aus, eine wirkliche, volle Einheit des Absoluten in sich zu erfassen, so bilden sie in der angeführten Weise nur das andere Extrem zu einer dualistischen Betrachtung desselben. Faßt man aber im Gegensatz hiezu das Absolute schlechthin monistisch, als reines Eins, so ist es entweder bei einseitiger Festhaltung des ihm wesentlichen Vollendetseins ganz erstarrt und in sich verschlossen, oder bei bloßer Fixirung des nicht weniger wichtigen Momentes des Lebens schlechthin aus sich heraustretendes, sei es nun thuendes, oder sich selbst entwickelndes, Eins. Bei der zuletzt genannten Betrachtung geht dem Absoluten die volle geistige Wirklichkeit, die Selbstthätigkeit ab, als schlechthin thuendem fehlt ihm die wesentliche Erfüllung, und wird sein

Insichvollendetsein einseitig hervorgehoben, so entschwindet ihm das Leben. In allen diesen Fällen wird also die Absolutheit, das Wesen des Urgrundes geschmälert. Dem Wege des strengen Denkens gegenüber hat man endlich auch hier eine der Empirie entsprechende Verfahrungsart angewendet, jedoch eben deßhalb die Momente, welche dem absoluten Geiste zukommen sollen, nicht in ganz bestimmtem Verhältnisse zu einander gefaßt, seine Einheit in sich nicht wahrhaft festgestellt. Jene werden vielmehr neben einander gereiht, und bald tritt dieses, bald jenes als das dominirende, den absoluten Geist eigentlich constituirende hervor, bald erscheinen sie wieder mehr coordinirt. Ganz anders verhält es sich mit den Factoren der Intelligenz und des Willens, die wir in ihrer Nothwendigkeit und organischen Zusammengehörigkeit oben erkannt haben, und es ist damit von vorn herein gesichert, daß wir an ihnen keinerlei dualistische Elemente haben. Dies ist nur vermieden, indem dieselben gleichen Wesens, also nicht das eine materiell, sondern beide geistig sind. Dabei braucht kaum bemerkt zu werden, daß eben so wenig einer der Factoren in sich selbst einen dualistischen Rest tragen darf. Daß aber beide materiell, ungeistig seien, wird Niemand behaupten wollen, es wäre denn, er unternähme, die Existenz des subjectiven Geistes, die Setzung des Endlichen von dem Absoluten zu läugnen, ein Unlebendiges als den allsetzenden Urgrund zu begreifen.

Ist Gott absolute Intelligenz, so intelligirt er nothwendig sich selbst oder ist absolut selbstbewußt. Zu sagen, Gott sei absoluter Geist — und dazu gehört in Wahrheit doch wirkliches Intelligentsein —, intelligire sich aber nicht, hieße sein Geistsein zu einem nichtigen, bloß nominellen machen. Ein unbewußtes Geistiges ist vielmehr nicht wirklich Geist, so wenig als ein bewußtes Wesen ungeistig oder geistlos ist. Wo immer daher dem absoluten Geist Selbstbewußtsein abgesprochen wird,

besteht seine Geistigkeit mehr nur dem Namen nach. Es pflegt sich jedoch die das Selbstbewußtsein des Absoluten läugnende Ansicht hauptsächlich auf einen Grund zu stützen, welcher gemäß dem bisher noch nicht ganz bewältigten Dualismus zwischen Subject und Object keine vollständige Beseitigung finden konnte. Ist nehmlich diesem in der angegebenen Weise aufgefaßten Verhältniß zufolge das Subject und dessen Selbsterfassung nur möglich im Gegensatz zum Object, so kann dabei das Absolute als volles in sich seiendes Subject, als selbstbewußt behauptet werden nur unter Beschränkung und Verendlichung seiner. Je mehr aber dennoch die tiefere Betrachtung der Welt und des Absoluten selbst stets wieder dahin trieb, das letztere als absoluten Geist zu begreifen, um so mehr ist es Aufgabe, die wirkliche Beseitigung jenes Einwurfs anzustreben. Vermögen wir daher jenen Dualismus ganz zu überwinden, so vermag auch die volle Geistigkeit des Absoluten zu resultiren. Und erweist sich nun der Geist als zwar innerlich verwandt mit dem objectiven Sein, aber zugleich specifisch erhaben über es, so kann dieses nicht mehr als das Wesen jenes schlechthin mitbedingend erscheinen, und daher die Behauptung, es sei kein Subject ohne Object, bloß relative, endliche Geltung haben. Es kann auch der Act der Unterscheidung des empirischen Subjects vom Object weder den letzten Grund, noch die volle Eigenthümlichkeit des Selbsts und seines Bewußtseins ausmachen oder vom Object letztlich motivirt sein, sondern jener Act setzt selbst einen tiefern Ausgangspunkt im Wesen des Subjects voraus, indem es Totalität in sich ist. Diese Totalität erfaßt sich, bringt sich zu voller Selbstverwirklichung gegenüber vom Object nur deßhalb, weil der subjective Geist Glied des Weltorganismus ist. Hiemit sind auch die Anstände weggeräumt, welche man gegen die Fassung des absoluten Geistes als Persönlichkeit erhoben hat. Und obwohl auf die

Bezeichnung „Persönlichkeit" rein als solche kein Werth zu legen ist, sondern nur darauf, daß der absolute Geist wirklich und vollkommen begriffen werde, so kann man doch hinsichtlich jener Bestimmung darum nicht gleichgültig sein, weil gegen sie von Voraussetzungen aus polemisirt wird, welche gerade die volle, wirkliche Geistigkeit des Absoluten bestreiten. Es sind deßhalb die Einwendungen gegen die Persönlichkeit Gottes ganz die nehmlichen, wie die gegen dessen volles Subjectsein, Bewußtsein. Und so offenbart sich denn auch dort derselbe Grundmangel, daß man in der empirischen Persönlichkeit ein reines, volles geistiges Wesen und einen solchen Grund zu erfassen gehindert war, gehindert durch den Dualismus zwischen Subject und Object. Ohne Beseitigung dieses Hemmnisses ist auch die an sich richtige Ansicht, daß ohne persönlichen Gott das volle Wesen der menschlichen Persönlichkeit nicht resultiren könne, eine Behauptung, die vornehmlich den Beweis nicht zu liefern vermag, wie von jenem Princip aus die Anschauung der Welt als organischen Ganzen, ja von ihm aus allein vollständig und genügend fließt. Gerade indem die Welt als einheitlicher Organismus, ganz gesetzt und getragen von dem Absoluten, aus dem Begriffe dieses, wie er früher bestimmt wurde, nicht folgte, ist man zur Annahme eines unpersönlichen Urgrundes gekommen, — ein sprechendes Zeugniß dafür, daß das Wesen der Persönlichkeit und Gottes selbst tiefer gefaßt werden muß. Ebenso gab aber das Unvermögen, von einem nicht vollkommen geistigen Absoluten aus das Wesen nicht bloß des subjectiven Geistes, sondern alles Endlichen ungeschmälert zu gewinnen, einen Beweis davon, wie allein der volle Begriff des absoluten Geistes die Lösung jener Probleme enthalten kann. Auch die Frage nach der Persönlichkeit Gottes ist daher letztlich keine andere, als die nach der wirklichen, vollen Geistigkeit desselben, und sind die Elemente des Wesens

der Persönlichkeit Intelligenz und Wille, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, so werden wir dieser ganzen Auseinandersetzung gemäß dem absoluten Geist die Persönlichkeit, wie das Selbstbewußtsein, in absoluter Weise zuschreiben müssen.

Nicht anders, als mit der Intelligenz des absoluten Geistes, verhält es sich mit dessen Willen. Vor Allem kann dieser weder ein blos scheinbarer Wille sein, ein solcher, der in Wahrheit nichts will, der also unlebendig, todt ist, noch in anderer, extremer Ueberspannung reine Willkür. Dort ist die Selbstmacht schlechthin darnieder gedrückt, hier ist sie leer und zerfährt. Wie gleich unrichtig aber diese beiden Auffassungsweisen des Willens sind, wie sehr dabei das Wesen des Absoluten beeinträchtigt wird, zeigt sich darin, daß im erstern Fall das Absolute, sofern ihm dennoch Bewegung zukommen soll, bloßer Proceß, im letztern reines Thun ist. Nach dieser zweiten Ansicht ist das Absolute allerdings der Naturnothwendigkeit entnommen und in den Aether freier Geistigkeit erhoben; es fällt aber aus diesem sogleich wieder heraus, wenn es nicht wirklich absoluten Halt, Gehalt in sich hat. Ist daher für das Absolute als Proceß das zu Grund Liegende die Substanz, so setzt das reine Thun eine ähnliche Grundlage voraus, die schon als Natur in Gott bezeichnet worden ist. Hierin stellt sich die Wahrheit dar, daß ein wesen- oder gehaltloser Wille des Absoluten nichtig ist und unmittelbar die Folge hat, das Wesenhafte als etwas Besonderes in oder neben dem Absoluten erscheinen zu lassen, statt daß es mit ihm schlechthin eins, eben das Absolute selbst sein sollte. Weil dieses ferner als bloßes, reines Thun unmittelbar aus sich hinausstürzt, so ergeht es auch hier ähnlich, wie beim Begriffe des Processes: das Absolute geht unmittelbar über zum Andern, welches es setzt, ist nur in und mit diesem, ganz einfach darum, weil es keinen genügenden Halt in sich hat. Wegen der Zusammengehörigkeit

des wesenhaften inneren Haltes und der wirklichen sich selbst bestimmenden Kraft im Absoluten gehen ferner auch jene einseitig gefaßten Momente stets in einander über, die thuende Natur in Gott gibt den Begriff des Processes, wie der aus sich heraus tretende in sich nicht wirklich erfüllte absolute Geist den des reinen Thuns. So folgt von der Betrachtung Gottes als lauteren, in sich entleerten Thuns aus, daß dieses im Gegentheil absolut wesenhaft, und von der Erfassung des Absoluten als bloßen Processes aus, daß seine Wesenhaftigkeit als absolut geistig und selbstthätig zu begreifen ist. Erst hiemit ist der absolute Geist in seiner ganzen Bestimmtheit und Fülle gewonnen, und indem der Geist selbst als der absolut wesenhafte und die absolute Wesenhaftigkeit als die vollkommen geistige hier im obersten Principe, im Urgrund, erfaßt wird, ist aller Dualismus des Ideellen und Reellen auch von dieser Seite aus überwunden. Absolut wesenhaft oder absolut substantiell, die absolute Substanz sein, ist aber ein und dasselbe. Der absolute Geist, Gott, der Urgrund, muß also zugleich die absolute Realität, und alles Andere aus ihm derivirt sein. Denn wollte man endlich auch sagen, der absolute Geist schaffe den Stoff des Endlichen zugleich mit der Form aus Nichts, so wäre schon das übersehen, daß die Setzung, Selbstbestimmung des Absoluten überhaupt dem Wesen dieses gemäß keine leere sein kann, sondern in sich, d. h. eben gemäß dem Wesen des Absoluten, erfüllt sein muß. Wir haben mit jenem eine blos negative Bestimmung, zu der die Position fehlt. Ist vielmehr der absolute Geist in Einem die absolute Substanz, so ist auch all sein Verhalten in der hiemit selbst gegebenen Weise unmittelbar substantiell. So ergiebt sich rein vom Begriffe Gottes, des Urgrundes, aus ferner seine Immanenz in der Welt, wie die Immanenz dieser in jenem, ohne daß darüber der Unterschied von beiden verwischt würde. Letzterer Mangel findet nicht Statt,

wenn der Begriff des absoluten Geistes ganz vollzogen ist, er darnach volle Selbstständigkeit in sich hat, der Welt nicht zu seiner Existenz bedarf. Und es erweist sich daher als gleich falsch und einseitig, über dem Substanzsein des Absoluten seine Geistigkeit oder über dieser jenes zu verkennen. Indem wir aber beide Momente festzuhalten und in Einheit zu befassen streben, sind wir zugleich bemüht, das Wahre sowohl des Pantheismus, als des abstracten Theismus zu erhalten und in Einem zu begreifen. Der erstere hebt in extremer Weise hervor, daß das Absolute die absolute Substanz ist, und vermag dessen Geistigkeit nicht vollständig zu erreichen, so sehr er auch in seiner höchsten Gestaltung als Ziel aufstellt, das Absolute als absoluten Geist zu erkennen. Aus dieser Ursache kann dann der Pantheismus theils das volle Wesen des subjectiven Geistes nicht gewinnen, theils hat er am Endlichen durchweg einen dualistischen Rest, ein nicht ganz vom Absoluten Durchzubildendes. Noch stärker tritt dieser Dualismus hervor beim abstracten Theismus. Während dem Absoluten beim Pantheismus die volle Macht der Setzung fehlt, entbehrt es hier des wirklichen Gehaltes derselben. Der Stoff der Weltschöpfung muß bei dem abstracten Theismus entweder vorausgesetzt, oder als ein besonderes Sein in oder neben Gott angenommen werden. Trotz der genannten Mängel hat aber nicht blos der Pantheismus an der substantiellen Anschauungsweise ein durchaus festzuhaltendes Moment, sondern auch jener Theismus an der absoluten Geistigkeit Gottes. Eine äußerliche Vereinigung beider Momente würde sich jedoch auch hier alsbald als etwas Nichtiges darstellen; sie leiten vielmehr selbst immer zu einander hin und fordern sich gegenseitig als integrirende Elemente. Wahrhaft eins sind sie nur, wenn der absolute Geist selbst unmittelbar die absolute Substanz, diese vollkommen jener ist. Eine solche Ansicht vermag Gott ganz in der Welt zu schauen,

ohne ihn darüber von letzterer nicht gehörig zu unterscheiden; jenes, weil die Welt auch hier ganz als Ausprägung, Äußerung des absoluten Geistes erscheint, dieses, weil eben zu solcher Äußerung ein vollkommenes, nicht blos scheinbares In-, Für- und Beisichsein des Absoluten erfordert wird. Die unumgängliche Nothwendigkeit hiervon offenbart sich beim Pantheismus selbst; denn nur aus dem angeführten Grunde muß derselbe, da er doch neben dem Endlichen überhaupt ein Unendliches annimmt, dieses sich immer wieder in sich zurückbewegen lassen, d. h. eine unendliche punktuelle Transscendenz des Absoluten über die Welt lehren. Ganz in ähnlicher Weise zeigt sich im abstracten Theismus die Nothwendigkeit einer wirklichen Äußerung Gottes in der Welt, sofern derselbe in das einseitige Fürsichsein des absoluten Geistes immer und immer wieder Einschnitte machen, besondere Einwirkungen Gottes auf das Endliche setzen muß. So ist die Lebendigkeit des Absoluten auf's Engste verbunden mit dessen wirklichem Insichsein, jedes ist das, was es sein will und soll, wahrhaft nur mit dem andern. Werden beide in Einheit erfaßt, so ergibt sich ein vollkommen concreter Begriff Gottes, das Absolute als wirklich und ungeschmälert absoluter Geist. Der Theismus selbst aber, welcher aus allem Bisherigen resultirt, ist am passendsten der substantielle zu nennen, und nur wer den Dualismus von Endlichem und Unendlichem, Materie und Geist, Object und Subject nicht zu bewältigen vermag, kann sich an dieser Bezeichnungsweise und der durch sie ausgedrückten Idee stoßen.

Noch weiter äußern die Extreme, welche der Pantheismus und der abstracte Theismus gegen einander bilden, ihre Wirkung darin, daß ersterer das Absolute überwiegend als Denken, letzterer als Willen faßt. Dort herrscht die Betrachtungsweise der Naturnothwendigkeit, hier die der Freiheit, beide auf einseitige Weise, und wir sind daher auf diesen Standpunkten

auch über den Dualismus von Freiheit und Nothwendigkeit noch nicht hinaus. Dagegen hat sich oben ergeben, daß die Intelligenz des Absoluten ganz durchdrungen und getragen ist vom Willen und eben so absolut dieser von jener. Ein Zwiespalt zwischen beiden mußte das Absolute in sich gegensätzlich zertrennen und verendlichen. Längst ist ferner als dem Wesen Gottes allein entsprechend erkannt, daß ihm sein Wesen sein Gesetz ist, also kein äußerliches Gesetz, kein Sollen, dem ein Wollen oder Sein gegenübersteht, weil das Gesetz eben sein Wesen ist. Aus dieser Ursache ist endlich von Gott absolute Freiheit zu prädiciren, sofern in der Absolutheit enthalten ist, daß die Freiheit absolut wesenserfüllt, und in der Freiheit, daß die Wesenhaftigkeit, weil absolut geistig, auch vollkommen selbstständig und selbstthätig ist.

Dem absoluten Geiste kommt also wie absolutes Selbstbewußtsein, so absolute Selbstbestimmung, absoluter Wille zu, und obwohl dieser, eben als absoluter, sich nur auf eine jenem gemäße Art bestimmen kann, so geschieht doch dieses Sichbestimmen mit absoluter Selbstmacht und Selbstthätigkeit, als absolute Selbstsetzung.

Man redet gewöhnlich auch von Eigenschaften Gottes, aber dieselben erscheinen leicht als Reflexionsbestimmungen, welche sich zu dem Wesen des Absoluten und unter einander äußerlich verhalten. Wahrheit kann ihnen nur zukommen, wenn sie Bestimmungen jenes bilden, die sich theils daraus ergeben, daß er absolute Intelligenz und absoluter Wille, theils daraus, daß er sich selbst äußernder Urgrund ist. —

Gott ist ferner nach allem Bisherigen absolutes Leben und zwar zunächst absolutes Leben in sich und für sich. Ein Leben aber, welches sich nicht äußerte, wäre todt, somit kein Leben, ebenso jeder Geist, der bloß in sich bliebe, sich nicht bethätigte außer sich, erstarrt und erstorben. Demnach liegt

es im Wesen Gottes, da er Geist, Leben ist, sich zu äußern. Ein Leben jedoch, das immer sich äußern, aus sich heraus treten muß, sich gar nicht in sich zu halten, gar nicht in sich zu bleiben vermag, kann selbst nicht in sich wirklich selbstständig und vollendet sein, hat an dieser Äußerung, wenn auch nicht seine ganze, so doch theilweise eigene Existenz, ist nur an und mit dem Andern und insofern durch das Andere. In gleicher Weise muß ein Geist, welcher sich stets außer sich zu setzen genöthigt ist, in sich selbst unvollendet sein, durch die Äußerung sich in sich selbst erst ergänzen und verwirklichen. Es ergibt sich also zweierlei: erstens, daß der absolute Geist nicht ist der schlechthin sich äußernde, der nur sich äußernde, und zweitens, daß jener nicht ist der schlechthin sich nicht äußernde, daß er wesentlich sich äußernder ist. Beide Momente sind unmittelbar darin enthalten, daß Gott absolut in sich genügend und absolut lebendig ist. Beides liegt im Begriff des Absoluten überhaupt, und es hat sich daher die Nothwendigkeit, jene zwei Elemente in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit, wie in ihrer Einheit zu erfassen, immer und immer wieder unter den verschiedensten Formen geltend gemacht. Ferner kann wie nichts beim Absoluten, so auch weder dessen Äußerung, noch dessen Nichtäußerung, Insichzurückhaltung bloß halb, mehr oder weniger scheinbar sein, und da auch das Sichnichtäußern mit dem Wesen Gottes selbst gegeben sein muß, so liegt zugleich weiter das darin, daß die Nichtäußerung des absoluten Geistes gerade zur Äußerung seiner als in sich vollendeten und absolut lebendigen mit gehört. Beides ist somit für Gott Selbstäußerung seines Wesens, beides sind integrirende Momente dieser. Deßhalb stehen sie auch in organischer Beziehung zu einander und haben ihr bewegendes Centrum in Gott als dem absolut in sich lebendigen: als absolut in sich lebendiger tritt der absolute Geist nicht aus

sich heraus, als absolut in sich lebendiger thut er dies. Es läge nun am nächsten, diese beiden Momente so zu vereinigen, daß man sagt, nach der einen Seite äußere sich Gott, nach der andern äußere er sich nicht, nach der einen sei er offenbar, nach der andern verschlossen. Allein hiedurch würde das Absolute neben dem bereits angedeuteten Mangel der Halbheit in sich dualistisch zertrennt. Es folgt vielmehr aus dem Wesen Gottes, daß er sich ganz für die Selbstäußerung, wie ganz für die Nichtäußerung setzt. Demungeachtet enthält jene Ansicht eine bleibende Wahrheit, überspannt sie nur. Sofern nehmlich die Selbstäußerung eben solche, nicht Selbstentäußerung ist, ist sie in Einem Setzung eines Außereinanders durch das Absolute und Behauptung des Absoluten als Insich.

Was hienach aus dem Wesen des Absoluten und der mit seiner Lebendigkeit und Geistigkeit gegebenen Selbstäußerung resultirt, wird sich in seiner Nothwendigkeit unten vom Wesen der Welt aus ebenfalls darlegen, und es kann dieß auch nicht anders sein, weil, was aus der Welt für ihre Setzung durch das Absolute zu folgern ist, letztlich rein in diesem selbst seinen Grund haben muß. Bezeichnen wir nehmlich das Andere, was mit dem zweiten Moment der Selbstäußerung, mit der nicht in sich zurückgehaltenen, gegeben ist, als Selbstäußerung im engeren Sinne, als Welt, so wurde bereits oben nachgewiesen, wie eine Setzung der Welt als wirklich und ganz von Gott geschehend nothwendig ist, und letztere, das Gesetzte, keinerlei dualistischen Rest neben dem Absoluten bilden darf. Kann ferner das Endliche nicht selbst das Unendliche sein, sondern wird dieses als Urgrund von jenem gefordert und vorausgesetzt, so muß ein Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen, ein sich Bewegen dieses zu jenem angenommen werden, man mag solches selbst sonst bestimmen, wie man will. Ganz ent=

sprechend seinem allgemeinen Charakter nun faßt der Theismus in seiner abstractesten Gestalt jenen Vorgang als lautere, unwesenhafte That, als Schöpfung aus Nichts, muß also, weil ja doch etwas Wesenhaftes, Substantielles zu entstehen hat, diese Seite des Seins, den Stoff voraussetzen. In demselben Grade freilich, in welchem jene Weltanschauung den angeführten vorausgesetzten Rest zu bewältigen und dem Absoluten organisch einzuverleiben bestrebt ist, wird sie auch genöthigt, ein Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen, somit die Schöpfung als substantielle Setzung Gottes anzunehmen. Gleich falsch ist aber den obigen Nachweisungen gemäß, den Hervorgang des Unendlichen zum Endlichen als bloßen Proceß zu denken, ersteres damit der Naturnothwendigkeit und einer Entwicklung seines eigenen inneren Wesens von einem niederen zu einem höheren Zustand oder umgekehrt zu unterwerfen. Im Gegensatz zu diesen zwei Extremen haben wir die eine, tiefere Wahrheit darin gefunden, daß die Setzung der Welt als zugleich wirklich und ganz von Gott geschehend, und dieser als absoluter Geist unmittelbar auch als absolute Substanz zu fassen ist. Die Schöpfung der Welt, die Selbstäußerung des Absoluten ist daher genügend nur als dessen substantielle That begriffen, keine That, die ihren Stoff von außen her bekäme, und kein solches substantielles Verhalten, das nicht letztlich vollkommen geistig, also nicht wirklich That wäre. Soll das Absolute kein leeres Abstractum sein, das nicht der volle Grund der Welt ist, so muß das Endliche ganz von ihm seinen Ursprung nehmen. Wäre dies irgendwie nicht der Fall, so wäre das Endliche insofern von einem Andern, das also dualistisch neben Gott stünde, und soll das Endliche aus Nichts sein, so muß es gemäß dem ungeschmälerten Charakter des Urgrundes consequent auch durch Nichts sein. Demungeachtet enthält die Ansicht von der Schöpfung aus Nichts nicht bloß die Wahrheit,

daß dieselbe nicht aus einem neben Gott befindlichen Stoff erfolgen dürfe, sondern auch die, daß sie nicht zu denken sei als irgend ein Werden Gottes selbst zur Welt, sogar nicht unter der Gestalt, daß hiezu eine besondere Naturseite Gottes angenommen wird. Enthielte auch solches — ganz abgesehen von der nicht vollen Einheit des Absoluten in sich — eine Verendlichung des letztern, so ist dies, wie der Mangel einer Schöpfung aus Nichts nur so zu vermeiden, die Schöpfung in Einem als wirklich und ganz von Gott geschehend nur so zu begreifen, daß der absolute Geist, weil unmittelbar die absolute Substanz, auch in der Selbstäußerung unmittelbar Substantielles setzt. Hatte man nehmlich bisher, um kein willkürliches, zufälliges Verhältniß Gottes zur Welt annehmen zu müssen und damit das absolute Wesen jenes zu beeinträchtigen, vielfach eine Selbstentwicklung Gottes, einen Proceß des Unendlichen von einem niedrigeren zu einem höheren Sein behauptet, so war mit einem solchen Fortgang von geringerer zu größerer Vollendung, mit einem ganzen oder theilweisen Werden zur Welt das Absolute offenbar verendlicht, und das Endliche in der ihm zukommenden relativen Selbstständigkeit vernichtet, zu einer bloßen Erscheinungsform des sich selbst verwirklichenden Absoluten herabgesetzt, der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem verwischt u. s w. Wer freilich dem Allem und den Schwierigkeiten, welche gerade dieses Problem enthält, durch die Annahme eines schlechthin ruhenden und in sich verschlossenen Absoluten entgehen wollte, dem würden nicht nur sämmtliche in Frage kommenden Punkte bei der Selbsterstehung des Endlichen aus dem Unendlichen wiederkehren, sondern er hätte eben darin, daß letzteres nicht wirklich und ganz der Urgrund sein soll, etwas durchaus Begriffswidriges. Bei der lebensvollen Bewegung, der Äußerung des Absoluten ist daher nur zu vermeiden, daß sie keine Selbstentäußerung, kein Werden Gottes

selbst zu einem Anderen ist. Unvermeidlich, weil in jeder Setzung der Welt durch Gott liegend, ist aber, daß dieser hinsichtlich seiner Selbstäußerung dem Wechsel nicht schlechthin fremd ist, sich, weil er diesen ganz setzt, eben hiemit relativ in und für ihn setzt. Dies trifft bei jeder Theorie zu, nach welcher das Endliche überhaupt vom Unendlichen wirklich begründet wird, und sogar diejenige Ansicht, welche eine Selbsterstehung jenes aus diesem für das Wahre hielte, hätte mit dem Hervortreten des Endlichen aus dem Absoluten einen Wechsel in letzterem, ein passives Bewegtwerden desselben. Schon von dieser niedrigen Auffassung des Absoluten aus läßt sich schließlich erkennen, daß die wirkliche und volle Setzung des Endlichen von dem Unendlichen überhaupt, die nicht minder nothwendige Auffassung des absoluten Geistes als absoluter Substanz, die volle Bewältigung alles Dualismus, die Aufrechthaltung der Einheit und des Unterschieds zwischen Endlichem und Unendlichem zur Annahme der Selbstäußerung als unmittelbar wesenhafter, substantieller führt.

Die bei abstracter Betrachtungsweise stattfindende Unmöglichkeit nun, die zwei Momente, das wirkliche außer sich Setzen des Absoluten und dessen wirkliches Behaupten seiner selbst, zu vereinigen, hat ihrerseits gleichfalls zu den zwei Extremen des Pantheismus und des abstracten Theismus geleitet. Von ihnen hebt jeder das eine jener Momente einseitig hervor und verkennt das andere, vermag aber solches wegen ihrer Zusammengehörigkeit doch nicht ganz. In Bezug auf den Pantheismus bedarf dies kaum eines Beweises, da er das Heraustreten des Absoluten vorherrschend geltend macht und daher letzteres als steten Wechsel faßt. Allein obwohl hiemit das Insichsein des Absoluten nicht zu dem gebührenden Rechte gelangt, so kommt doch auch dieses Moment als stetes Sichinsichzurücknehmen zu Tage und bildet den beständigen Hintergrund. Bei dem

abstracten Theismus ist es umgekehrt; aber selbst wo er Gott nur als reines Thun faßt und eine Schöpfung aus Nichts lehrt, tritt gerade die Nothwendigkeit, dieses Thun als seinem Ursprung gemäßes inhaltsvolles zu fassen, in gleicher Abstractheit auf. Je concreter jedoch der Theismus sich gestaltete, desto mehr legte sich die Wahrheit nahe, daß alles Verhalten des absoluten Geistes, eben weil er in Einem die absolute Substanz ist, unmittelbar und gleichfalls in der dem Wesen des Absoluten und seiner Selbstäußerung entsprechenden Art substantiell sein muß, daß also in dieser das Absolute sein Wesen wirklich und ganz im Außereinander darlegt, in vollem Sinne sich selbst offenbart. Auf den ersten Anblick freilich erscheint es nun viel einfacher, kurzweg zu sagen, es sei Gott wesentlich, sich zu äußern, es sei also auch die Äußerung und das dadurch gesetzte Andere schlechthin mit und neben ihm; allein die nähere Betrachtung der Sache wird immer auf die erörterten Punkte hinleiten.

Die Selbstäußerung im engern Sinne oder die Selbstoffenbarung, Selbstdarstellung als Setzung eines Außereinanders ist ihrer Natur und dem Wesen des Absoluten gemäß keine unwirkliche, bringt nicht schattenhafte Erscheinungen hervor. Das hiemit gegebene Andere hat also Kraft und Selbstständigkeit in sich, aber, weil wirklich und ganz gesetzt von dem Absoluten, nicht in absoluter und ursprünglicher, sondern in relativer und abgeleiteter Weise. Und weil auf der andern Seite diese Begründung eine nicht weniger wirksame, wirkliche und substantielle ist, trägt das durch sie Begründete in und mit der relativen Selbstständigkeit entsprechendes absolutes Wesen in sich, bildet eine eigenthümliche Selbstdarstellung des Absoluten. Ja auch die Selbstständigkeit ist eine Folge hievon, sofern das Absolute absolutes Selbst, seine Äußerung im vollen Sinne Selbstäußerung ist, darum immer je nach der übrigen Gestaltung

modificirte Selbst oder im Allgemeinen Einzelwesen setzt. Hiebei vermag sich dann die Absolutheit nur in der Setzung unendlich vieler Einzeldinge zu erweisen, so daß auf diesem Wege auch der Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen, des Vielen und Einen vollkommen getilgt, die Entstehung jenes aus diesem wahrhaft begriffen ist. Das Außereinander hat aber seiner Natur nach die zwei Formen des Neben- und Nacheinanders und so ist mit der Selbstäußerung des absoluten Geistes Räumliches und Zeitliches gegeben. Alles dies macht das Wesen der Welt aus, sie ist wirkliches endlich Unendliches.

Zweiter Theil.

Die Selbstäußerung des absoluten Geistes, die Welt.

Der bisherigen Darlegung zufolge ist kaum anzuführen nöthig, daß hier die Selbstäußerung in dem besondern Sinne genommen ist, welchem gemäß sie die wirklich ein Anderes setzende ist. Indem aber überhaupt die Welt als Selbstäußerung Gottes gefaßt wird, ist vermieden, daß beide sich äußerlich und zufällig zu einander verhalten oder mit einander vermischt werden, das Absolute in der Welt gar nicht ist oder an ihr seine eigene Existenz hat. Das Eine, wie das Andere ist gleich wichtig: es muß gemäß der substantiellen Betrachtungsweise das Unendliche wirklich im Endlichen geschaut werden

können, aber hiezu ist es wiederum nothwendig, in Wirklichkeit ein Unendliches zu haben, da man sonst über das Wesen des Endlichen in Wahrheit nicht hinauskommt, consequent eben nur dieses ist. Solcher den Unterschied von Gott und Welt verkennenden Ansicht gegenüber übersieht die gewöhnliche theistische nicht minder einseitig deren innere Zusammengehörigkeit und Einheit, und es zeigt sich deßhalb auch hier wieder der substantielle Theismus als die tiefere Wahrheit der Extreme. Ebenso ist damit laut des Obigen der bleibende Gehalt der monadologischen Lehren herausgehoben, sofern dieser bekanntermaßen in der Geltendmachung der Einzelheit, Individualität besteht. Indem aber jene Theorie dies zu sehr vorherrschen läßt, kommt darüber das Allgemeine nicht zu seinem Recht, es fehlt das einende, alldurchdringende Band und kann nur äußerlich hinzugebracht werden. Mit der Selbstäußerung Gottes, des absoluten Selbsts dagegen ergibt sich das Eine von selbst als Grund des Vielen, haben wir in und neben der Discretion wirkliche Continuität, in und neben dieser jene. Nur wenn das Eine, von dem ausgegangen wird, zugleich das vollkommen allsetzende und damit alldurchdringende ist, verfällt man nicht in jene Mängel. So offenbart sich, was auch der Entwicklungsgang der Philosophie längst bewiesen hat, daß das Problem der Entstehung des Vielen aus dem Einen letztlich dasselbe ist mit dem der Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen. Eine volle, directe Ableitung stellte sich auch dort stets als unabweisliche Forderung dar, die durch einen Sprung von dem einen zum andern — das gewöhnliche Verfahren — nicht erfüllt wurde, nicht erfüllt wegen des auch hinsichtlich dieses Punktes immer noch herrschenden Dualismus. Wird letzterer bewältigt, findet eine wirkliche Genesis des Vielen aus dem Einen statt, so ist damit unmittelbar auch die organische Gliederung jenes gegeben.

Nicht bloß aber in ihrem Nebeneinandersein ist die Welt ein organisches Ganzes, sondern auch ihr geschichtlicher Gang ist ein solcher. Und so bestätigt sich denn von hier aus aufs Deutlichste, was sich oben vom Begriff Gottes und dessen Selbstäußerung als nothwendig ergeben und zur Unterscheidung derselben, sofern sie im Absoluten zurückgehalten ist und zweitens wirklich aus ihm heraustritt, geführt hat. Die Geschichte, sowohl die der Menschheit, als die der Natur, erweist sich nehmlich selbst als das bestimmte Nacheinander bestimmter auf einander folgender Momente, sie bewegt sich in solcher Weise von einem Punkt zum andern. Fixirt man nun irgend einen frühern oder spätern Punkt derselben, und zwar, wie es sich geziemt, in seiner Bestimmtheit, so wird er sich immer als das Resultat eines organischen Verlaufs darstellen, der von einem ersten Punkte anhebend gerade in der betreffenden Zeit zu ihm gelangt ist. Übersieht man nicht, daß die Momente des geschichtlichen Ganges bestimmte sind, so wird der bestimmte Moment, den man für die Untersuchung der Frage fixirt, auf einen früheren bestimmten hinweisen, aber eben der Bestimmtheit wegen einen Rückgang ins Unendliche ausschließen und einen ersten zeitlichen Punkt, einen bestimmten Ausgangspunkt der Entwicklung voraussetzen, von dem aus allein es möglich ist, daß nunmehr die Entwicklung diesen oder jenen Punkt erreicht hat. So schließt die Stufe, welche die Menschheit in dieser oder jener Zeit geschichtlich erreicht hat, eine unendliche Reihe rückwärts liegender Stufen aus, jede bestimmte Entwicklungsstufe, natürlich mit Ausnahme der allerersten, hat vielmehr eben als bestimmte eine bestimmte Entwicklungsreihe zu ihrer Grundlage, und so zeigt sich von hier aus, ganz analog den Resultaten der empirischen Forschung, ein rückwärts unendliches Dasein der Menschheit als unwahr, vielmehr die Annahme eines bestimmten Zeitpunktes als nothwendig, in welchem der

Mensch auf der Erde erstand. Was aber so für den Menschen gilt, gilt ganz in derselben Weise zunächst für den Erdkörper und weiter für die Welt überhaupt, da auch sie einen organischen Verlauf und geschichtlichen Entwicklungsgang durch bestimmte Epochen zeigen, die Welt überhaupt ein organisches Ganzes ist. Damit ist unmittelbar gegeben, daß die Erde erst in dem Punkte, wo der Mensch auf ihr erstand, dahin gelangt war, daß dies geschehen konnte. Der bestimmte für die Erstehung des Menschen anzunehmende Punkt setzt also rückwärts auch einen eben solchen Punkt für das Erstehen der Erde aus oder mit der übrigen Welt voraus. Und wie endlich die Erde einen ersten zeitlichen Ausgangspunkt aus oder mit der Welt fordert, so setzt diese selbst überhaupt einen solchen Punkt als den ihres Entstehens voraus. Da aber der obigen Auseinandersetzung gemäß das Absolute selbst kein Werden, keine Entwicklung von einem niedrigeren zu einem höheren Sein hat, so ist auch die Frage nach einem geschichtlichen Verlauf, in dem dasselbe zu dem Punkt gelangt wäre, wo es die Welt aus sich zu setzen vermochte, unthunlich und eine Verendlichung Gottes. Es war vielmehr jenes für den absoluten Geist kein Jetzt, dem ein Vorhernicht vorangegangen und ein Nachhernicht gefolgt wäre, kein Jetztgerade oder Jetzterst, sondern ein solches, welches jeder (nicht: jeden) Moment sein könnend, aber als Jetzt eben ein bestimmter Moment sein mußte.

Auf diese Weise sind wir, wie eben vom Wesen des Absoluten und seiner Selbstäußerung, so hier vom Wesen der Welt aus zur Annahme einer sogenannten zeitlichen Schöpfung, Entstehung der Welt in und mit der Zeit, oder vielmehr der Zeit mit der Welt geführt worden. Die neueren bedeutendsten philosophischen Systeme stellen zwar die entgegengesetzte Ansicht auf, indem sie ein schlechthin, also auch rückwärts ewiges

Dasein des Endlichen lehren. Allein neben all den Mängeln, welche nach dem bei der Lehre von Gott Dargelegten dieser dem Pantheismus zugehörigen Theorie anhaften, verliert hiebei consequent das Positive überhaupt seinen Werth, und verschwimmt das Absolute, wie das Endliche, in dem unendlich Gestaltungen hervorrufenden und sie wieder verschlingenden Proceß. Es erweist sich vielmehr auch hierin die unbestreitbare Wahrheit, daß ein bestimmter Anfang immer ein zeitlicher, ein ewiger Anfang keiner ist. So gewiß daher das Endliche wirklich und ganz von dem Unendlichen gesetzt, nur so eine wirkliche Ableitung jenes aus diesem gegeben ist, so gewiß muß ein ganz bestimmter Hervorgang des Zeitlichen aus dem Ewigen angenommen werden. Dies ist nur ein anderer Ausdruck für jenes, so daß, wer den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit nicht zugeben oder diesen Begriff nicht wahrhaft vollziehen lassen will, auf entsprechende Weise sich gegen die Setzung des Endlichen von dem Unendlichen erklären muß. Die Behauptung also, durch ein bestimmtes Hervorgehen der Zeit aus der Ewigkeit werde diese verzeitlicht, kann die Wahrheit eben so wenig enthalten, als die, daß durch wirkliche und volle Setzung des Endlichen von dem Unendlichen dieses verendlicht werde. Würde freilich eine Entwickelungsreihe von Momenten im absoluten Geist statuirt, durch welche dieser von der Selbstäußerung als der zurückgehaltenen zu derjenigen als der wirklich heraustretenden gelangt, so wäre derselbe verzeitlicht, verendlicht. Da dem aber nicht so ist, und zugleich der andere Mangel, Gott sich willkürlich zur Welt verhalten zu lassen, nicht herrscht, so haben wir zwischen beidem, zwischen Endlichem und Unendlichem, Ewigkeit und Zeit eine wesenhafte, wirkliche Beziehung, ein organisches Verhältniß in und neben Bewahrung ihrer specifischen Eigenthümlichkeit. Hebt man aber Letzteres einseitig hervor, so stehen jene einander äußerlich,

fremd, dualistisch gegenüber. Und so zeigt sich denn hier aufs Neue, wie wichtig es ist, einestheils die Selbstäußerung in die in sich zurückgehaltene und die wirklich aus sich heraustretende zu unterscheiden, anderntheils die erstere selbst als wesentlich zur Selbstäußerung gehörig zu fassen. Setzung ist lebensvolle Bewegung aus sich zu dem zu Setzenden, sie stellt sich deshalb in diesem ihrem Wesen auch bei der Setzung der Welt durch Gott dar, und zwar hier in vollster Weise, da die Schöpfung der Welt vom Urgrund deren absolute Hervorbringung ist. Ist jedoch diese nach allem Bisherigen eine aus dem Wesen des absoluten Geistes fließende substantielle That des letzteren, so folgt daraus, daß die Welt, einmal gesetzt, ins Unendliche fortdauert, nicht wieder vergeht. Zwar sagt man gewöhnlich, werde von einem bestimmten, zeitlichen Anfang der Welt ausgegangen, so müsse auch ein Ende, Untergang derselben angenommen werden. Allein die Schöpfung der Welt ist die wirklich das Andere hervorbringende Selbstäußerung Gottes, und diese ist als Verhalten des Absoluten nicht nur in sich unendlich, sondern es würde auch ein Hin- und Herspielen, Auf- und Niedergehen der zwei Momente der Selbstäußerung dem Wesen Gottes, wie dem durch die Selbstoffenbarung dieses mit absoluter Wesenhaftigkeit begabten Charakter der Welt widersprechen.

Der Entstehungs- und Bildungsgang der Welt nun kann nur dem oberflächlichen, die qualitativen Unterschiede verkennenden Blicke als Emporringen der Welt aus sich selbst, durch eigene Kraft erscheinen, und nicht minder wäre das Wesen dieser, wie das Gottes geschmälert, sähe man dessen schöpferische Wirksamkeit als eine von außen her geschehende an. Dort tritt der Begriff des Organismus, der Entwicklung einseitig hervor, ebenso einseitig verschwindet er hier, und doch stellt die Welt unläugbar ein organisches Ganzes und einen derartigen

Verlauf dar, aber einen solchen, der das Hervortreten nicht bloß graduell verschiedener Wesen enthält. Von der nur quantitativen Auffassung, der einseitigen Geltendmachung der organischen Anschauung ist man daher neuerdings mit Recht wieder abgekommen, dafür aber meist zum geraden Gegentheil, zu einem mehr oder minder stark hervortretenden von außen geschehenden Schaffen Gottes, zur Aufhebung des organischen Verhaltens gelangt. Ein von außen geschehendes Schaffen Gottes ist aber immer bloßes Formiren, und es widerspricht dasselbe, wie sich schon eben ergeben hat, dem ungeschmälerten Begriff des Absoluten als des Urgrundes nicht minder, als dem Wesen der Welt, bei dessen Erfassung der Dualismus von Stoff und formirender Kraft ganz getilgt werden muß. Dieser Dualismus pflanzt sich sonst auch fort in das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen und kann allen bisherigen Auseinandersetzungen gemäß nur dann vollständig beseitigt werden, wenn neben dem In- und Fürsichsein des Absoluten dieses der Welt wirklich als urschaffende Macht immanent, die Immanenz also ganz Lebenserweisung, Selbstäußerung der Transscendenz ist. Hätten Schelling und Hegel vermocht, aus dem von ihnen angenommenen Weltprincip die Erstehung des Geistes in seiner specifischen Dignität, eben damit auch die Anbahnung der qualitativen Verhältnisse schon in der Natur zu begreifen, ihre Grundanschauung wäre genügend gewesen. Ist daher die Erkenntniß eines Urgrundes, der jenes zu leisten vermag, die Aufgabe der Philosophie, so erhellt sogleich, daß sie mit der eins ist, den subjectiven Geist als mit der Natur verwandt und doch zugleich wesentlich von ihr verschieden, Gott als über der Welt erhaben und dabei als ihr immanenten vollen Seinsgrund zu fassen. Kann es überhaupt letztlich kein anderes Sein geben, als ein Sein des Absoluten, ist dabei die Welt, das im Außereinander gesetzte, endliche Unend-

liche, relativ selbstständig, so vereinigt sich Beides in dem, was sich schon oben aus dem Begriffe des Absoluten als des in Einem formirenden und Sein verleihenden, daneben sein Insichsein bewahrenden ergab, daß nehmlich die Selbstäußerung, Selbstoffenbarung, in voller Weise dessen substantielle That ist, die in steter Continuität mit ihm bleibt, an ihm ihren fortwährenden Seins- und Lebensgrund hat, in lebensvoller Beziehung zu ihm steht, wie er zu ihr. Kommt zugleich der so gesetzten Selbstäußerung eben ihrem absoluten Ursprung nach, nothwendig Selbstthätigkeit und Selbstmacht zu, so ist hiemit das Absolute als tiefste, weltschöpferische Kraft, und der Bildungsgang der Welt als ein ganz von innenheraus geschehender erhalten. Der Verlauf der Verwirklichung des durch die Selbstäußerung des Absoluten gegebenen Daseins charakterisirt sich dem Allem nach nicht als bloßes Werden oder schlechthiniger organischer Entwicklungsgang, sondern als seinem innersten Wesen nach That, Setzung, aber eine solche That und Setzung allerdings, welche eben gemäß dem sich als Außereinander darstellenden Absoluten fortgeht, bis sie mit Hervorbringung des subjectiven Geistes ihr ursprünglichstes, tiefstes Wesen zu Tage fördert, sich selbst wieder erreicht. So wenig man daher nach allem Bisherigen sagen kann, das unorganische Dasein erhebe sich als solches selbst zum organischen u. s. w., so wenig darf das Wirken des Absoluten auch hier als ein von außen her geschehendes gefaßt werden. Der organische Zusammenhang der Welt wäre da unbegreiflich und zufällig; es wäre unmöglich, wie der Schein entstehen könnte, als arbeite sich die unorganische Natur für und aus sich selbst empor zur organischen, diese vom vegetativen zum animalischen, hievon zum menschlichen Dasein. Halten wir aber fest, das die Welt die Selbstäußerung des absoluten Geistes ist, so ergibt sich, daß letztere erst in der Setzung eines

wirklichen Geistes ihre Vollendung erlangt, zugleich jedoch in den ersten Moment schon den Trieb und die Keime für die weiteren niedergelegt hat, daß nur so eine Selbstoffenbarung, Selbstentfaltung des Absoluten im vollen Sinn gegeben ist. Dabei bleibt es ferner unbestreitbar, daß die erste Daseinsweise der Selbstäußerung, abgetrennt vom absoluten Geist, nicht weiter fortginge. In solcher Abtrennung wäre sie aber überhaupt gar nicht; darum geht auch sie selbst für sich nicht weiter, sondern es ist letztlich der sich selbst äußernde absolute Geist, der in ihr fortwirkt. Und so gewiß das Daseiende ein organisch eines ist, so gewiß kann auch der Verlauf der Selbstäußerung nur ein organisch einheitlicher sein. Sind es also nicht die früheren Gestaltungen des Daseins als solche selbst, die sich erheben, sondern die sie, in ihnen und durch sie wirkende Selbstäußerung des Absoluten, ist diese letztlich und ursprünglich absolut geistig: so ist damit der allmälige Über- und Stufengang des Daseienden, die Anbahnung und Vorbereitung, welche das Niederere für das Höhere, die Vollendung und Spitze, welche dieses für jenes ausmacht, neben dem nicht bloß quantitativen Verhältniß des einen zum andern, das Letztere neben Ersterem gewonnen. Müßten freilich zu Verwirklichung einer weiteren Daseinsstufe neue Elemente aus dem Absoluten in die Selbstäußerung übergehen, so wäre der organische Zusammenhang und Verlauf wiederum gestört. Vielmehr liegt schon im Obigen, daß die Selbstäußerung von Anfang an auf die Offenbarung des ganzen Selbsts des Absoluten gerichtet ist, daher auch von Anfang die hiefür nothwendigen Momente in sich enthält, so daß also auch insofern jener Verlauf ein ganz immanenter und organischer ist. Indem daher der absolute Geist sich so selbst äußert, bestimmt er sich unmittelbar zum tiefsten, unverrückten Centrum der Welt, ist diese nicht bloß überhaupt auf ihn beständig bezogen, von ihm

ganz getragen, durchdrungen und umfaßt, sondern da das Absolute theils an sich, theils der Selbstäußerung gemäß nichts Anderes darlegen kann, denn sein eigenes Wesen, so können die verschiedenen Formen der Selbstäußerung nur Folgen sein der Art, wie der absolute Geist seinem Wesen nach nothwendig sich als Außereinander wiedergibt, selbst entfaltet.

Da nun in dem Absoluten, wie in allem Sein, das Erste, ja die Grundbedingung darin besteht, daß es Einheit mit sich ist (negativ ausgedrückt: nichts Dualistisches an sich hat), so tritt solches auch in der Selbstäußerung zuerst und zwar dem Wesen dieser gemäß vorherrschend für sich allein hervor. Dies geschieht, indem in der Selbstäußerung die absolut elementaren Factoren in sich versenkt, daher auch in der vollen Wesenheit und Dualität nicht wirklich da sind, somit ein noch nicht geistiges Sein auf der untersten Stufe gegeben ist. So wenig jedoch die Einheit mit sich das ganze Wesen des Absoluten ausmacht, dieses vielmehr in und mit sich einheitlicher Geist ist, so wenig kann auch mit Setzung der Einheit die Selbstäußerung Gottes abgeschlossen sein, sondern ihre Vollendung erst haben im Dasein der Factoren in der ihnen zukommenden innersten Wesenheit und Dualität, in der Setzung eines wirklichen Geistes. Weil aber ferner das Absolute in sich organisch eins ist, so muß auch seine Selbstoffenbarung ein entsprechendes organisches Verhalten im Neben- und Nacheinander darstellen. Hieraus folgt unmittelbar, daß eine Stufenfolge von dem Versenktsein der geistigen Factoren bis zu ihrer vollen Wiedererstehung statt zu finden hat. Und es kann daher aus diesem Grunde, wie aus dem, daß der absolute Geist in sich lebendig ist, die nächste Daseinsweise der in die Selbstäußerung eingetretenen Factoren nur die sein, daß die weitaus vorherrschende Einheit gelöst wird, die dualen Urmächte als solche sich regen, zum Leben erwachen. Dieses Sichregen als lebendiges Bethätigen

läßt sodann selbst schon ein wirkliches Sichfinden und Sich=bewegen als die höhere Seinsstufe ahnen, und diese wiederum weist auf das Sichwissen und wirkliches Handeln, auf Intel=ligenz und Wille, das Dasein des Geistes hin.

So wäre denn der Kreislauf der Selbstäußerung vollendet. Man müßte darauf verzichten, das Endliche ganz aus dem Unendlichen abzuleiten, einen vollen, wesenhaften Zusammen=hang beider anzunehmen, allen Dualismus zwischen ihnen, wie zwischen Geist und Materie, zu tilgen: würde man die absolute Substantialität und damit das unmittelbar Substantielles Setzen Gottes läugnen. Die Weltwesen zerfallen aber dem Allem nach in zwei Hauptclassen: erstens diejenigen, in welchen die Selbstäußerung noch nicht zu voller Verwirklichung ihrer tiefsten Eigenthümlichkeit gelangt ist, und zweitens diejenigen, in welchen dies statt findet, die Natur und der subjective Geist. Und weil endlich die Natur selbst auch ganz geistentsprungen und letztlich geistigen Wesens, obwohl noch nicht wirklicher Geist ist, so ist es nur ein anderer Ausdruck, sie als objec=tiven Geist zu bezeichnen.

Erster Abschnitt.

Der objective Geist, die Natur.

Soll anders die Welt in Wahrheit ein organisches Ganzes sein, so muß für die Natur und den subjectiven Geist ein Princip gefunden werden, von und aus welchem beide gesetzt sind, welches daher das tiefste einheitliche Wesen beider begründet.

Wer von einem solchen einen Princip nichts wissen will und deßhalb vor Allem die Naturphilosophie für eine Thorheit hält, der weiß entweder nicht, was er will, oder vermag er das Daseiende nicht als ein Ganzes zu erkennen. Eine solche Kurzsichtigkeit wird aber schon von dem gewöhnlichen Bewußtsein verworfen, welches eine allweise, planmäßige Ordnung und Einrichtung in der Welt sieht. Wenn nun aber diese Anschauung in jener ihrer Weise Alles wieder zersplittert, immer von Neuem anfängt, so daß die Momente der Planmäßigkeit bald so, bald anders, mehr oder weniger äußerlich und zufällig erscheinen, so ist letztere hier selbst noch eine zufällige, keine in sich feste und vollendete. Es charakterisirt sich hierin die oberflächliche Betrachtungsweise des gewöhnlichen Bewußtseins, welchem deßhalb auch Geist und Materie dualistisch erscheinen, obwohl es selbst wieder eben mit der Planmäßigkeit und Harmonie, mit der dadurch geforderten Ineinsbildung jener sie als nicht dualistisch sein sollend andeutet. Geht man daher der Sache, wie sich geziemt, auf den Grund, so zeigt sich, daß die äußerliche Beziehung, in der bei der genannten Planmäßigkeit der schaffende und bildende Geist zur Materie steht, ganz verlassen, die formirende Macht als die innerste Trieb- und Lebenskraft des Daseienden selbst betrachtet, d. h. die Teleologie als immanente gefaßt werden muß. Schelling hat diesen großen Schritt gethan, aber bei ihm, wie auch noch bei Hegel, ist das mangelhaft, daß sie die Teleologie und deren Momente nicht streng aus dem absoluten Geist selbst abzuleiten vermögen, daher dieselben vorherrschend in den Dingen und der Gesammtanschauung des Seins vorfinden und den allgemeinen Seinskategorieen nachbilden. So war es nicht möglich, den letzten rein geistigen Grund und Gang, das tiefste, ganz einheitliche Wesen der immanenten Teleologie zu erfassen, weßhalb man denn vielfach, besonders in theistischen Systemen, eine volle,

immanente Teleologie als etwas Unausführbares, in sich Nichtiges ansah. Eine Abhülfe aller jener Schwierigkeiten und Mißstände hat man andererseits in neuerer Zeit durch einen mehr oder weniger einseitigen, bloßen Realismus und Materialismus zu finden geglaubt. Aber es giebt keinen Realismus und Materialismus in der Art, daß er nicht, zumal bei der Construction der Welt, einen ideellen Rest bei sich führte und als das eigentlich Bewegende voraussetzte. Die niederste Fassung davon ist, wenn die bewegte Materie das absolute Princip sein soll, aber als dieses muß die Materie doch vollkommen aus und durch sich bewegt, oder vielmehr so sich bewegend sein. Solche Selbstbewegung ist aber wirklich nur als geistige Thätigkeit. Consequent ergibt sich daher die begeistete Materie, der Weltgeist, als Urgrund, und es ist damit der Begriff des Absoluten von der überwiegenden, das Geistige nur als Rest neben sich führenden Materie zu dem geraden Gegentheil, zu einem Begriffe gekommen, in welchem das Geistige überragt, und dieses das Materielle als dualistischen Rest zur Seite hat. Weil aber jeglicher Dualismus verwerflich ist, so suchte man den Realismus gleichfalls in möglichster Reinheit zu gewinnen, ein Versuch, welcher der Natur der Sache nach immer mißlingt, da das Absolute, jede die Welt setzende Macht hiezu in sich lebensvoll und letztlich geistig sein muß. Nichts desto weniger ist der Zug nach Entfernung alles Dualistischen etwas durchaus Berechtigtes, und gerade auch die Theorie vom Weltgeist ist mit jenem Mangel noch ganz behaftet. Im Gegensatz hiezu, sowie zu einem sogenannten reinen und vollen Realismus kann deßhalb dem Allem nach die Wahrheit nur in einem reinen und vollen Idealismus liegen. Beides ist er, wenn das Absolute wirklich und ganz absoluter Geist und als solcher unmittelbar die absolute Substanz ist, ein Ziel, welches sich bekanntlich bei Hegel zwar nicht erreicht, aber theils

positiv, theils negativ als nothwendig zu erreichend dargestellt findet. Eine natürliche Folge des noch herrschenden Dualismus zwischen Materie und Geist waren früher die Phantastereien, in welche die naturphilosophische Schule Schelling's verfiel. Der Geist wurde hier als das Innerste des materiellen Daseins mehr nur im Allgemeinen geschaut und vorausgesetzt, verhielt sich noch äußerlich, parallel zu diesem. Hegel ist auch darin tiefer und zu bestimmteren Begriffen fortgeschritten; allein jener Dualismus ist bei ihm ebenfalls noch nicht ganz bewältigt, so daß er die volle, directe Genesis der Natur aus dem Absoluten nicht zu gewinnen im Stande war und dadurch vielfach in eine unhaltbare Mittelstellung zwischen eigentlicher Naturphilosophie und empirischer Naturbetrachtung kam. So ist der Mißcredit entstanden, in welchem die Naturphilosophie schon geraume Zeit sich befindet, obwohl jeder Naturforscher, je tiefer er forscht, desto mehr zur philosophischen Anschauung der Natur hingeführt wird. Bloß auf diesem Wege nehmlich kann das tiefste, allbefassende Wesen derselben erkannt werden. Wem es freilich darum nicht zu thun ist, auch nur das selbst der Erfahrung sich unabweislich aufdringende Lebensprincip der Pflanze, die Seele des Thiers bei seiner Naturkunde mit zum Gegenstand des Erkennens zu machen, der meine nur nicht, bei dieser Ausschließung das Gebiet des natürlichen Daseins wirklich und ganz zu umfassen. Und wer über der Betrachtung des Einzelnen die Anschauung des Ganzen von sich zu werfen unternähme, der könnte in der Erforschung jenes selbst nicht weit kommen. Ein solches Unternehmen, das die unausweichliche Consequenz jedes bloß empirisch sein wollenden Standpunktes bildet, ist auch schlechthin unausführbar theils von dem Geist als denkendem, theils von der Natur selbst aus, welche sich nicht als Aggregat von Einzelnem, sondern als organisches Ganzes darstellt. Unwillkürlich und unbewußt führen deßhalb

sogar die einseitigsten Empiriker Kategorieen und eine Gesammtanschauung mit sich und lassen sie auf ihre Einzelbetrachtung einwirken, gehen zum Verfahren nach Analogie und der Induction über; ist es also nicht sachgemäß, jene Anschauung, dieses Verfahren aus der Unbewußtheit und Zufälligkeit zu erheben? Dem Allem nach besteht die Hauptaufgabe der Naturphilosophie darin, das eine, tiefste Wesen der Natur und dessen Ausprägung in dem Grundcharakter der verschiedenen Naturreiche zu erforschen. Was darüber hinausliegt, bei dem muß, sofern man dabei immer stärker in das Gebiet der materiellen Bedingtheit und Einzelbestimmung gelangt, die Philosophie überhaupt nicht Production, sondern ideale Reproduction des Realen ist, einestheils eine zureichende empirische Erkenntniß, anderntheils ein möglichst vollständiges Begreifen des betreffenden Naturreichs als Ganzen und dessen Weitergestaltung überhaupt als Vorarbeit vorhergehen. Je mehr aber der Grund und die Mächte alles Seins in ihrer innersten Tiefe erkannt werden, desto mehr erschließen sich auch für die Betrachtung des besonderen Naturdaseins weitere Momente, erscheint überhaupt dessen Wesen in vollerer, reinerer Weise. So wird durch das philosophische Erkennen das empirische Forschen selbst immer mehr vertieft und erweitert, es wird immer mehr zu Tage gefördert, wie auch in den besonderen Gestaltungen eines Naturreichs das Wesen dieses und der ganzen Natur sich offenbart und verwirklicht.

Für das Begreifen der Natur nun kann nichts von bedeutenderen Folgen sein, als die zwar längst angestrebte, aber nicht ganz erreichte Bewältigung des Dualismus zwischen Geist und Materie. Auf welchem Wege es aber allein erreichbar sei, haben Schelling und Hegel bestimmt erfaßt. Bezeichnet dieser die Natur als die Idee in der Form des Andersseins, jener als bewußtloses Denken oder als die mit ihren

Empfindungen und Anschauungen erstarrte, ins Bewußtlose herabgesetzte Intelligenz: so darf man nur den Inhalt dieser Aussprüche wirklich vollziehen, um das Wahre zu haben. Will man nicht den Geist selbst und die Natur als stufenmäßige Vorbereitung für den Geist läugnen oder einen Dualismus zwischen ihnen festhalten, will man nicht ein seinem Wesen nach Unlebendiges, was unbestreitbar die Materie ist, zum Urgrund machen: so bleibt nur übrig, den Geist (den absoluten Geist) als das volle Prius auch der Materie zu begreifen. Daß solches von einem Geiste aus möglich sei, daran kann man sich nur stoßen entweder von einer dualistischen Grundansicht oder von der oberflächlichen Vorstellung aus, nach welcher der Geist in Wahrheit als etwas Nichtseiendes, blos Imaginäres erscheint. Und doch wird selbst der crasseste Materialist das Wesen des Geistes nicht einmal so weit zu läugnen vermögen, daß es nicht als die Spitze und Vollendung alles Daseienden sich ergibt, ja daß es nicht unwillkürlich immer und immer wieder über einen bloß graduellen Unterschied von der Natur hinausweist. Weil jene Vollendung und deren Vorbereitung der innerste Zug dieser selbst ist, deßhalb hat sich auch die dem Materialismus zugehörige, ihm allein entsprechende mechanische Naturansicht längst als irrig und durchaus ungenügend gezeigt, ist auf sie die dynamische gefolgt. Damit wurde die Natur als in sich kräftige gefaßt. Betrachtet man dies aber näher, so resultirt, daß das innerste Wesen jener, um wirklich in sich, also auch durch und aus sich kräftig zu sein, lebensvoll und weiterhin theils aus demselben Grunde, theils gemäß ihrer, sich dabei immer mehr erschließenden Verwandtschaft mit dem subjectiven Geiste letztlich geistentsprungen und geistig sein muß. So ergab sich eine vergeistigte Dynamik, wie wir sie bei Schelling und Hegel finden. Weil jedoch bei ihnen der Dualismus von Geist und Materie noch besteht, so äußerte

dies seine Wirkung auch hier. Bei Schelling tritt es ganz deutlich hervor, aber auch bei Hegel erscheint der genannte Mangel noch; oder ist es etwas Anderes, als dieß, wenn nach Hegel die Natur stets einen von der absoluten Idee nicht ganz zu durchdringenden und zu bildenden Rest an sich tragen soll? Und gerade wie Schelling in seinen spätern Perioden das dualistische Element der Materie immer stärker hervortreten ließ, ganz ebenso geschah es der Hegel'schen Philosophie, daß im weiteren directen Fortgang von ihr das vergeistigte substantielle Band der absoluten Idee seiner Halbheit wegen mehr und mehr verschwand, und die in ihrem dualistischen Verhalten nicht vollständig bewältigte Materie sich immer bedeutender geltend machte. So ist der einseitige Realismus, Materialismus eines großen Theils der gegenwärtigen philosophischen Richtungen entstanden; allein die Betrachtung des Universums als organischen Ganzen, die Anschauung des Geistigen als des Allgemeinen, Alldurchdringenden ist von Schelling und Hegel aus so festgestellt, daß es nur der Hinwegräumung jener Mängel, der tieferen Erfassung dieser Anschauung bedarf, um den Strom des Lebens in seiner ganzen Fülle und Frische wieder zu gewinnen und für immer zu behalten. Dahin geht der unwiderstehliche Zug der Zeit und der Philosophie insbesondere, so auch kommt es, daß der einseitige Theismus Geist und Materie ihrer abstracten dualistischen Stellung stets mehr zu entnehmen strebt. Suchen wir den Dualismus von Geist und Materie von ersterem als absolutem Princip aus ganz zu bewältigen, ebendamit den absoluten Geist als den Urgrund ganz durchzuführen, diese Durchführung, die Construction der Welt, wird, wie immer, die letzte und sicherste Probe dafür abgeben, ob in jenem wirklich das absolute Princip gefunden ist.

Wenn wir aber sagen müssen, aus einem materiellen

Urgrund könne nicht Leben, Seele, Geist erstehen, wohl aber umgekehrt aus einem geistigen Seele, Leben, Materie, da ja letztere selbst in ihrer eigentlichen, vollen Seinsweise, als unorganische Natur, sich dem Leben und Geist nicht gänzlich fremd und entgegengesetzt darstellt, auch nur so die empirische Grundlage für das pflanzliche, thierische und menschliche Dasein zu bilden vermag: so sind wir damit keineswegs dem Spiritualismus verfallen. Dieser macht vielmehr nur das andere Extrem zum Materialismus aus, vermag die Materie, der er sich von vorn herein dualistisch gegenüberstellt, so wenig zu begreifen, als der Materialismus den Geist. Neben der Wirklichkeit der Materie darf jedoch die eben so unläugbare des Geistes, weiter herunter der thierischen Seele und pflanzlichen Lebenskraft nicht zu etwas Scheinbarem, bloß Vorgestelltem herabgesetzt, sondern muß als wirkliches Sein festgehalten und begriffen werden. Ja es erweist sich gerade Geist, Seele, Lebensprincip als die Hauptsache, das eigentlich Bewegende, Bildende und Erhaltende dieser organischen Existentien, wie bei dem unorganischen die Kraft; und gleich sämmtlichen übrigen Wesensmomenten culminirt auch jene Obergewalt in der dem subjectiven Geiste zukommenden Erhabenheit über den Leib. Wird die in diesem Allem liegende Eigenthümlichkeit ganz verfolgt und vollzogen, so ergibt sich die Bewältigung des Dualismus, die hiezu erforderliche Entstehung der Materie aus einem Geist in ihrer vollen Möglichkeit und Nothwendigkeit. Wie aber diese Frage zu lösen sei, worin die volle, directe Ableitung der Materie aus dem Geist zu suchen sei, hat ebenfalls Schelling geschaut, wenn er die Materie als erloschenen Geist bestimmte. Das Problem der vollen Setzung jener von und aus dem absoluten Geist gestaltet sich daher näher zu der Frage: Wie setzt der absolute Geist in seiner Selbstäußerung zuerst einen relativ erloschenen, nicht wirklich daseienden Geist? Offenbar

ist dies keine andere Aufgabe, als die, wie die absolute Idee in die Form des Andersseins übergehe, und unsere Theorie ist sonach ein Versuch der Lösung dessen, was Schelling und Hegel als nothwendig erkannt und angebahnt haben. Daß hiezu das Wesen des Unendlichen, wie des Endlichen, tiefer gefaßt werden muß, als bei ihnen sich findet, leuchtet ein; nur weil dies nicht gehörig geschehen war, vermochten sie obige Aufgabe nicht zu lösen, die Einheit von Geist und Materie mehr nur zu fordern und vorauszusetzen, als zu begreifen und zu vollziehen. Mit Beantwortung dieser Frage ist aber zugleich die größte Schwierigkeit der Deduction der Natur und der Welt überhaupt überwunden.

Schon das Bisherige enthält, daß für wirkliche Lösung des angeführten Problems die Tilgung alles Dualismus von Stoff und Form, Materie und bestimmendem, gestaltendem Princip unumgänglich nöthig ist. Nur so ist ja überhaupt das einzelne Dasein, mag es nun sein, welches es will, als Einheitliches, Ganzes möglich, nur so kann es geschehen, daß in der leblosen, wie in der belebten Natur ein Zusammenpassen der bewegenden Kräfte und des von ihnen durchdrungenen und beherrschten Stoffs sich zeigt, das als die schönste Harmonie jedem sich nahe legt. Aus dieser Ursache allein vermochte man auch schon jene Kräfte, noch deutlicher das vegetative Lebensprincip, die thierische Seele und weiterhin den menschlichen Geist, als das innerlich gewordene, innerlich sich erfassende Äußere zu betrachten. Jene Harmonie zwischen der von innen heraus gestaltenden und bewegenden Kraft mit dem Äußern wäre nun zufällig und unbegreiflich, wenn nicht beide letztlich einen Wesens wären. Welches von beiden Elementen aber hiefür maßgebend sein muß, spricht sich schon in der allgemein anerkannten Wahrheit aus, daß das Äußere die Erscheinung, der Ausdruck des Inneren, und nicht umgekehrt, ist, daß das

Innere das Bedingende und Schaffende ist. Die Materie ist ja auch an sich todt, der Kraft bedarf sie, weil diese eben als solche wirkend, bewegend ist. So ergibt sich auf's Neue, daß das innere Wesen des Naturdaseins es immer ist, wovon die äußere Seinsweise desselben abhängt, und womit diese unmittelbar gegeben ist. Nur so ist es Inneres des Äußern. Allein weil das Innere auch selbst wieder dieses gerade ist, indem es das Äußere hat, so setzen beide nicht nur ein tiefstes Princip voraus, in dem dieser Unterschied gar nicht ist, sondern auch das, daß die der Materie einwohnenden und sie bedingenden Kräfte überhaupt schon eine eigenthümliche Daseinsweise desjenigen Seins bilden, welches nachher noch bestimmter als Inneres eines darnach besonders gestalteten Äußeren erscheint. So allein ist der Dualismus zwischen beiden vernichtet, ihre Harmonie und Einheit vollständig zu begreifen. Nicht minder ist damit der stufenmäßige Gang der Natur sicher gestellt, und indem eben das innere Wesen ganz als Princip der ihm zukommenden äußerlichen Erscheinung resultirt, ein Gebiet gewonnen, das, so wenig es ein der Natur fremdes ist, sondern deren tiefstes Leben betrifft, so wenig auf empirischem Wege erforscht werden kann. Wie überall, so stellt sich damit auch für die Natur heraus, daß gerade das Eindringen in das Wesen Sache des Denkens ist, und daß je mehr jenes geschieht, desto reiner dieses stattfinden muß. Das tiefste Wesen der Natur zu ergründen, ist daher nur möglich vermittelst des philosophischen Erkennens, Sache der Naturphilosophie. Weil aber in den bedeutendsten Systemen der neueren Zeit, in denen Schelling's und Hegel's, der Dualismus nicht völlig bewältigt, eben damit der Organismus der Welt nicht ganz begriffen, die geistige Substanz als die allsetzende nicht total vollzogen worden ist: so sind dieser Anschauung mehrfach andere entgegengestellt worden, welche die Natur bald als

geist= und gottverlassen ansehen, bald atomistisch, monadologisch zerspalten. Allein hiegegen streitet nicht nur der Zusammenhang und die innere Wesensverwandtschaft alles Daseienden, sondern auch der Stufengang, welchen die Natur in ihren verschiedenen Reichen u. s. w. bildet. Dieser Gang charakterisirt sich zugleich im unorganischen Sein, in der Pflanze und im Thiere unbestreitbar als Vorbildung und Vorbereitung zum subjectiven Geist, zum Menschen. Als solche Vorstufe und unmittelbare Voraussetzung für diesen ist die Natur auch nicht ein in sich vollkommen Abgeschlossenes, sondern fordert ihn selbst als Spitze. Nur irrig konnte man daher neuerdings in einseitig realistischem Bestreben der Natur eine Vollendung und Selbstständigkeit zuschreiben, deren consequente Folge es war, den Menschen bloß zufällig als jene Spitze, weiterhin als zufällig zum Weltorganismus sich verhaltend zu betrachten, die Natur selbst zum Unendlichen zu steigern und damit deren Begründung von dem Absoluten zu etwas Schattenhaftem, Nichtigem herabzusetzen. So wenig demnach der Werth und die relative Selbstständigkeit der Natur verkannt werden darf, so wenig darf diese Anerkennung dahin gehen, daß die Relativität und Endlichkeit verschwindet. Warum jedoch nach der von Schelling und Hegel auch für die Natur gelehrten geistig substantiellen Grundanschauung wieder eine geradezu entgegengesetzte auftreten konnte, welche die eben in jener liegende idealistische Ansicht als verkehrt betrachtet, dafür wurde bereits die Ursache angegeben. Diese selbst findet ihre tiefere Erklärung darin, daß bei den genannten Philosophen die absolute Substanz nicht ganz und unmittelbar als der absolute Geist gefaßt, daher immer noch ein dualistisches Verhältniß zwischen Idee und Realität vorhanden ist. Solches äußerte seine Wirkung natürlich auch hinsichtlich der Materie und Kraft, des Stoffs und der Form, oder besser: des bildenden Princips. Nothwendig

erwies sich die Ungenüge der nicht vollkommen als absoluter Geist erfaßten Substanz, und man suchte daher solchem Idealismus gegenüber die Wahrheit in einem einseitigen Realismus. Das Ideelle war ja bei jenem selbst noch nicht ganz zu dem Allsetzenden und Allseienden geworden. Geschieht aber Letzteres, so wird unmittelbar damit die eben geforderte Umbildung und Vertiefung des Dynamismus bewirkt, er wird zum absolut Substantiellen und Geistigen, hat demnach den Stoff in keiner Weise mehr dualistisch neben sich. Mit Recht wurde deßhalb auch sonst schon geltend gemacht, daß die Materie als kräftige dasselbe sei, was auf höherer Stufe die Pflanze, und daß sich die Kräfte zur Materie gerade so verhalten, wie die Lebenskraft zur Pflanze. Während daher der consequente Realismus zu dem Satze kommt, es gebe nur eine Substanz, die ausgedehnte, und der Geist sei die zu voller Selbstständigkeit gelangte Innerlichkeit der Materie, so ist nach allem Bisherigen gerade im Gegentheil zu sagen: Die eine Substanz, die es gibt, ist die geistige, und die Materie ist der äußerlich gewordene Geist.

Der absolute Geist, der Urgrund nun ist absolute Intelligenz und absoluter Wille, Dualität dieser Factoren. Dies muß sich daher schon im allgemeinen Wesen der Natur ausgeprägt finden. Und so zeigt sich denn auch in der ganzen Natur einestheils eine Dualität von Grundkräften, anderntheils solche Beschaffenheit, daß wir unwillkürlich an Intelligenz und Wille als absolut elementare Mächte gemahnt werden. Hinsichtlich des ersteren Factors wird wegen der in der Natur herrschenden Harmonie und Zweckmäßigkeit allgemein von einer in ihr waltenden Vernunft geredet, und diese Eigenthümlichkeit gelangt auf der höchsten Stufe der Natur, im Thier, so weit, daß sie in dessen Natur- und Kunsttrieb geradezu den Schein wirklicher Intelligenz bildet, eine so zu sagen unbewußte, daher

in Wahrheit noch nicht wirkliche Intelligenz offenbart. Aber auch auf den Willen als Grundelement führt ein ähnlicher allgemeiner Charakterzug der Natur nicht minder unwillkürlich hin. Es zeigt sich nehmlich in ihr eine innere Energie, eine Selbstwirksamkeit, welche auch sonst schon als noch nicht zur Wirklichkeit gelangte Selbstthätigkeit, Freiheit und Willenskraft erkannt worden ist. Aus dieser Ursache ist ferner die Harmonie und Planmäßigkeit in der Natur keine schlechthin einfache, mathematisch strenge, tritt vielmehr in und neben jener ein Moment der Ungebundenheit und Selbstlichkeit zu Tage, welches Alles gleichfalls wieder im höchsten Naturreich zur deutlichsten Herausbildung gelangt. Deßhalb sind auch schon Forscher, welche die Natur mit tieferem Blicke betrachteten, zu der Meinung gekommen, die schaffende Idee müsse beim Eingehen in die Erscheinung etwas von ihrem reinen Wesen aufgeben und Derartiges. Hieran hat die Schelling- und Hegel'sche Ansicht von einem durch die absolute Idee nie zu bewältigenden, realistischen Rest und weiterhin der einseitige Realismus selbst einen Anlehnungspunkt. Allein abgesehen davon, daß hiebei letztlich ein dualistisches Verhältniß von Idee und Realität, Geist und Materie angenommen werden muß, wird jene Ansicht auch von der Natur selbst als unwahr dargelegt, sofern deren Ungebundenheit und Selbstmacht mit der Harmonie aufs Engste verbunden ist, beide in Einem sind. Die organische Einheit der Natur kann daher nur gewahrt werden, und sind zugleich jene Eigenthümlichkeiten nur dann wirklich zu begreifen, wenn sie als Wirkungen von elementaren Gewalten erscheinen, welche die ganze Natur durchziehen, eben das tiefste Wesen dieser bilden und selbst der Art sind, um den vollen Erklärungsgrund aller jener Erscheinungen abzugeben. Dies sind nur die dualen Factoren von Intelligenz und Wille, und so bietet das Vorstehende eine neue Bestätigung für unsre Grundanschauung.

In jeder Beziehung erweist sich dem Allem nach die Natur als objectiver Geist, womit bekanntlich ihr innerstes geistiges Wesen und das, daß sie noch nicht wirklicher Geist ist, ausgedrückt wird. Nothwendig nun tritt dieses Objectivsein auf der untersten Stufe der Natur, bei der unorganischen Natur, am stärksten hervor, und soll anders letztere überhaupt ein Glied des Natur- und Weltorganismus sein, so muß sie gleichfalls eine Darstellungs- und Daseinsweise des tiefsten Wesens dieser bilden. Nur so vermag sie die allgemeine Grundlage alles übrigen Endlichen auszumachen. Vor Allem darf daher auch in ihr kein Dualismus von Kraft und Materie stattfinden, und erweist sich die Annahme einer gestaltlosen Materie als eine falsche Abstraction. Vielmehr ist die unorganische Natur, bloß als solche in sich kräftige, dynamische, zwar noch nicht wirklich lebendig, aber auch nicht schlechthin starr und todt, sondern verhält sich zum wirklichen Leben ähnlich, wie dieses zum Seelischen. Noch bestimmter, als bei Schelling und Hegel, macht sich auf unserm Standpunkt die Forderung geltend, die Materie wirklich als die an sich lebendige zu fassen. Würde die unorganische Natur einen totalen Gegensatz gegen die organische bilden, nicht dem tiefsten Wesen nach eins mit ihr sein, so könnte sie nicht dem Naturorganismus angehören, ja auch dem Weltorganismus nicht, wenn sie sich in ähnlicher Weise zum subjectiven Geist verhielte. Und nicht allein dies; wenn solches auch nur hinsichtlich eines Momentes der unorganischen Natur stattfände, hätte der Organismus der Natur und der Welt bereits einen Riß. Eine Duplicität von Grundkräften anzunehmen, hat ferner schon die frühere dynamische Naturbetrachtung sich genöthigt gesehen. Hegel sodann ließ, diese Anschauung am meisten vergeistigend und vertiefend, den Fortschritt wie in der organischen, so auch in der unorganischen Natur, im Endlichen überhaupt, letztlich

im Aussichherauстreten und Insichzurückkehren des Ansichseins begründet sein und faßte dieses, weil nur ein Geistiges solchen Thuns fähig sein konnte, als die sich mehr und mehr zur Subjectivität erhebende absolute Idee. Alles dies consequent verfolgt, führt auf den vollen absoluten Geist und auf Wille und Intelligenz als die Urmächte auch der unorganischen Natur. Wie sie sich aber auf dieser ersten Stufe der Selbstäußerung zu einander verhalten, womit eben das unorganische Sein gegeben ist, folgte schon oben aus dem Wesen der letzteren, und je mehr man gewöhnlich noch in der Anschauung von Geist und Materie als solcher, welche zwar nicht dualistisch sein sollen, aber über deren Dualismus man doch nicht hinwegkommt, gebannt ist, um so nothwendiger ist es, immer und immer wieder daran zu erinnern, daß mit Erfüllung jener Forderung der Begriff des Urgrundes und des Weltorganismus steht und fällt. Es faßt sich zusammen in dem bereits angeführten Satz, daß es nur eine Substanz geben kann, die geistige. Es wäre nun nicht richtig, wollte man sagen, diese geistige Substanz müsse in der unorganischen Natur zu einem ganz und gar ungeistigen und unlebendigen Sein werden. Daß dem nicht so ist, wurde längst von der Natur selbst aus erkannt und eingesehen, daß die unorganische Natur die niederste Stufe dessen ist, was sich auf den andern Stufen des Daseienden in höherer, obwohl nicht bloß graduell verschiedener Weise darstellt. Hiefür nun will unsere Theorie die positive Genesis aufsuchen und findet sie in dem Insichversenktsein der Factoren. Das Erstehen der organischen Natur, des subjectiven Geistes, wenn es nicht auf einem von außen herein Wirken beruhen soll, ist nothwendig ein sich Erheben des einen tiefsten, in der Welt sich darstellenden Wesens; die früheren Stufen müssen also für die höhere ein Versenktsein des nachher sich Erhebenden bilden, und weil gerade die Erhebung in der Selbstäußerung

beginnt mit der organischen Natur, so bildet die unorganische Natur das Insichversenktsein vorherrschend als solches. Daher ist denn in dem ersten Dasein des objectiven Geistes das Innere ganz als Äußeres, und besteht der Fortschritt im Reiche des Unorganischen eben darin, daß das Außersichsein mehr und mehr verinnerlicht, von den vorherrschend quantitativen Verhältnissen zu den qualitativen umgebildet wird.

Das Hervortreten eines wirklichen Innern jedoch, welches von der unorganischen Natur angebahnt wird, kann in sie selbst nicht mehr fallen, da zu ihrem Wesen gerade das gehört, daß das Innere ganz als Äußeres ist. Die Factoren der Selbstäußerung, hiebei in sich versenkt, müssen sich zu jenem Zweck und gemäß dem in der Selbstäußerung, davon aus auch in der Welt herrschenden organischen Fortgang zu erheben beginnen. Dieser Beginn kann nur sein, daß die Factoren in dem Versenktsein erwachen und so sich bethätigen, also ein Inneres entsteht, das zwar nicht mehr als Äußeres, aber doch noch ganz im Äußeren ist. Darin besteht das Eigenthümliche der vegetativen Natur, in welcher die Lebenskraft das eigentlich Bildende und Treibende ausmacht. Diese aber als solche, weil sie noch ganz Inneres im Äußern ist, ist auf der einen Seite noch nicht zu wirklicher Centralität gelangt und hat auf der andern Seite das Äußere noch nicht vollkommen organisirt.

Einen vollen Naturorganismus, aber nur diesen, finden wir dagegen im Thier, in welchem die Innerlichkeit und daher auch das Äußere, obwohl in noch ganz einheitlicher Daseinsweise, wirklich ausgebildet ist, jene somit bestimmt hervortritt, sich deßhalb wirklich findet und selbst bewegt, dieses vollkommen organisch gegliedert ist. Das tiefste Wesen des Thiers besteht demnach im Beseeltsein, die Seele aber rein als solche — und so haben wir sie hier — ist nur das bewegende und empfindende Princip des Körpers, nur Inneres des Äußern. Jenes

ist also über dieses noch nicht hinaus, kann sich nicht in sich selbst, ihm gegenüber fassen, noch über es erheben. Aus diesem Grunde haben zwar hier die Factoren ihre in der Pflanze begonnene Erhebung weiter geführt, aber noch nicht vollendet, obwohl die unmittelbare Vorstufe und Vorbereitung dafür erreicht. Sie sind vollkommen verwirklicht auf der nächsten Stufe, im subjectiven Geist.

Zweiter Abschnitt.

Der subjective Geist, der Mensch.

Im subjectiven Geist sind die absolut constitutiven Wesenselemente, Wille und Intelligenz, wirklich da, in ihm hat somit die Selbstäußerung des absoluten Geistes ihr Ziel erreicht; er ist zugleich die Vollendung der Natur und specifisch verschieden von ihr. Weil jedoch der subjective Geist empirisch auf und aus der Natur ersteht, so ist er zunächst der organisch seelische, existirt als Seele eines Leibes. Dieses wäre unmöglich, wenn der subjective Geist die unmittelbare Erscheinung des absoluten oder dessen reine That wäre. Es könnte dann nur Folge einer dualistischen Gebundenheit des Geistes an die Materie sein, so daß auch von diesem Punkte aus die Nothwendigkeit erhellt, die Welt ganz als Selbstäußerung des absoluten Geistes, das Ungeistige, noch nicht wirklicher Geist Seiende, als besondere Seinsweise des Geistigen zu betrachten. Und wie der subjective Geist in Einem mit der Natur verwandt und qualitativ erhaben über sie ist, so ist er auch nicht bloß Kraft und Zweck des Leibes, nicht bloß dessen Energie und Entelechie,

sondern seine über ihn selbst hinausreichende innerste Substanz und Wesenheit. Reine Energie und Entelechie des leiblichen Organismus, das geht aus allem Bisherigen klar hervor, ist die thierische Seele, die bloße Seele; die menschliche, welche wesentlich Geist ist, ist Energie über den Leib und Entelechie in sich selbst, nur so hat sich in ihr der in der Selbstäußerung sein Wesen auseinanderlegende absolute Geist wieder erreicht.

Das Angeführte enthält unmittelbar, daß der subjective Geist zugleich Mikrokosmos und Mikrotheos ist. Mikrokosmos ist er als die Spitze der Natur, Mikrotheos als die Vollendung der Selbstoffenbarung Gottes. Wäre er nicht Beides in Einem, so wäre der Zusammenhang der Welt einestheils mit sich, anderntheils mit dem Absoluten zerrissen, willkürlich und zufällig. Es bedingt deßhalb die eine jener Bestimmungen die andere und fordert sie. Gerade aber, indem sich der subjective Geist in organisch einheitlichem Verhältniß zur Natur befindet, seine Leiblichkeit deßhalb ihm nichts Fremdes ist, besagt der Ausdruck „Mensch" dasselbe, was jener. Als erhabenste und tiefste Benennung für ihn wird ferner seit uralter Zeit gebraucht, daß er Ebenbild Gottes sei; nichts Anderes schließt der Name „Mikrotheos" in sich, bezeichnet dabei das darunter Begriffene als etwas durchaus Wesenhaftes, Substantielles.

Ist nehmlich der subjective Geist die Vollendung der Selbstäußerung des absoluten Geistes, stellt letzterer in dieser sein Wesen dar, und ist damit nothwendig eine gemäß den verschiedenen Stufen derselben mehr oder weniger verwirklichte, der absoluten Substantialität entsprechende substantielle Wesenhaftigkeit gesetzt: so muß dies auf die höchste, vollendete Weise im subjectiven Geiste der Fall sein. Er trägt somit nicht bloß überhaupt die absolut constitutiven Factoren, Wille und Intelligenz, als solche in sich, sondern und eben damit auch absolute

Substantialität. Denn obwohl der subjective Geist gesetzt und zwar in der Selbstäußerung, also ins Außereinander gesetzt, sein Leben daher ein Entwicklungs- und Selbstsetzungsgang, somit sein Unterschied vom absoluten Geist auch in sofern gewahrt ist, so wird dabei nach dem Erörterten doch das nicht minder Wichtige erhalten, daß jener letztlich gleicher Wesenhaftigkeit mit diesem, in Wahrheit göttlichen Geschlechts ist. Er ist ja wirklich und ganz von dem Absoluten gesetzt, und dieses kann gerade als voller Urgrund nur eine solche Wesenhaftigkeit setzen, welche seiner eigenen Wesenhaftigkeit und der nicht minder hieraus folgenden Stufe der Selbstäußerung gemäß ist, vollendet also im subjectiven Geiste, der Vollendung der Selbstäußerung, statt hat. Solches bildet demnach auch den Grund und den in innerster Tiefe und voller Reinheit erfaßten Charakter der absoluten Dignität des Menschen.

Nur eine Consequenz hievon ist die längst geahnte, bald mehr, bald weniger sicher erkannte Wahrheit von der Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Sie steht und fällt mit dessen absoluter Dignität, und wird daher diese vollkommen festgestellt, d. h. wirklich und ganz von dem Absoluten gewonnen, so muß sich auch die genannte Spitze der Idealität des Menschen sicher ergeben. Von selbst springt der Zusammenhang dieser Lehre mit der vom Absoluten ins Auge, und je bestimmter stets dieses erkannt wurde, desto bestimmter auch jenes. Wer freilich das Absolute überhaupt zu läugnen strebte, dem müßte die Bekleidung des subjectiven Geistes mit absoluter Wesenhaftigkeit als ein Irrthum vorkommen, wobei es sich nur immer und immer wieder fragt, ob denn nicht das Endliche, näher: das endlich Unendliche, das wahre Unendliche voraussetzt und nur von diesem aus endlich Unendliches ist, — eine Frage, die nicht verneint werden kann. Weiterhin vermag daher die Verwerfung der Unsterblichkeit des subjectiven Geistes

nur begründet zu sein in der Nichtanerkennung des Absoluten als wirklichen, vollen Geistes. Von solchen Prämissen aus ist ja überhaupt die Erhebung des Geistes über die Natur, seine specifische Verschiedenheit von ihr etwas Unfaßbares. Je mehr aber auch bei jenen Theorien das Unendliche als ein Geistiges wieder hervortrat, desto mehr tauchte der absolute Werth des subjectiven Geistes wieder auf. So wenig jedoch dieser auf solchem Standpunkt zu seiner vollen Geltung kam, so wenig auch die Unsterblichkeit. Denn die dort aufgestellte Fortdauer der Gattung entspricht wohl dem aus niedereren Stufen der Selbstäußerung entsprungenen Daseienden, wo eben deßhalb auch das substantielle Wesen derselben noch nicht ganz herausgebildet ist, keineswegs aber dem specifischen Charakter der Persönlichkeit. Ganz natürlich war es dagegen, daß in den theistischen Systemen die Unsterblichkeit bestimmt festgehalten wurde, aber wie man dabei bisher das Absolute als Geist mehr nur behauptete, nicht streng wissenschaftlich nachwies und begriff, so verhielt es sich auch ganz gleichmäßig mit jener Lehre. Es vermochten deßhalb die bisherigen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele die Schärfe der Kritik nicht auszuhalten, und auch das Beste, was angeführt wurde, von der Einheit der Idee und Einzelnheit im subjectiven Geist, hat so lange keine genügende Basis, als nicht das Urallgemeine, die Idee bestimmt als absoluter Geist, und die Welt ebenso bestimmt als dessen substantielle Selbstdarstellung gefaßt, direct und ganz von ihm abgeleitet wird. So allein ist es nicht bloße Behauptung und Voraussetzung, daß im subjectiven Geist die göttliche, schaffende Macht, oder wie man sonst sagen mag, in ihren Begriff zurückgekehrt sei. Längst wurde eingesehen, daß sich im subjectiven Geist das Absolute vollkommen verwirklicht und daß letzteres als absoluter Geist zu fassen ist; man vollziehe beides, und es wird sich die absolut substantielle

Wesenhaftigkeit und damit Unvergänglichkeit des subjectiven Geistes ganz von selbst ergeben. Die Annahme der Unsterblichkeit darf daher überhaupt nicht als etwas Besonderes neben der philosophischen Deduction des Daseins stehen, sondern muß ein nothwendiges Ergebniß und Glied dieser bilden. Schien freilich andererseits die Betrachtung der Welt als organischen Ganzen nur erreichbar bei Verläugnung der specifischen Unterschiede, bei Vermengung des Endlichen und Unendlichen, der Natur und des Geistes, so mußte sich alsbald die Theorie der persönlichen Fortdauer unhaltbar zeigen. Denn es sank vor Allem der Werth des Individuums, das Individualitätsprincip. Dieses gerade ist aber mit der substantiellen Auffassung ganz geeinigt, wenn der absolute Geist unmittelbar als die absolute Substanz, diese als jener begriffen wird. Mit der hieraus folgenden Begründung der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes ist daher wiederum nichts Anderes gesagt, als daß derselbe das wesenhafte Ebenbild Gottes, Mikrotheos ist, und indem er eben in solcher Eigenthümlichkeit zugleich als die Vollendung der Natur begriffen wird, so sind wir dabei der Zerreißung des Weltorganismus entgangen: die Natur ist dem Geiste ganz als die seinige gegeben, nicht aber umgekehrt der Geist der Natur.

Die Selbstäußerung enthält ferner, wie sich schon oben gezeigt hat, hauptsächlich auch das, daß durch sie als Äußerung des absoluten Selbsts nach ihren verschiedenen Stufen mehr oder weniger ausgebildete Selbst gesetzt werden, die aber, weil gesetzt, nur relativ selbstständig sind. Und wie alles im Wesen der Selbstäußerung Liegende seine volle Verwirklichung im subjectiven Geiste findet, so auch dies, d. h. es kommt ihm wirkliche Selbstmacht, Selbstbestimmung und Freiheit zu. Da solches aber bei ihm ebenfalls nur in relativer Weise stattfinden kann, so ist es bloß ein anderer Ausdruck hiefür, zu

sagen, der Mensch sei weder schlechthin selbstschaffend, noch schlechthin werdend, weder mit schlechthiniger Ungebundenheit sich setzend, noch mit eben solcher Nothwendigkeit sich entwickelnd. Außerdem ist der absolute Geist selbst ja nicht Willkür, sondern in und neben seiner absoluten Selbstmacht in sich absolut erfüllt; darum ist auch der subjective Geist nicht als ein in sich leerer gesetzt, sondern gemäß der Weise des Außereinanders erfüllt. Dies geschieht, indem neben seiner Ungebundenheit absolute Gesetze in ihn gelegt sind. So allein tritt im Außereinander die Selbstmacht als etwas Besonderes hervor, und ist dieselbe bei einem nicht absoluten, sondern gesetzten Seienden möglich. Es ergiebt sich ferner ganz von selbst als der tiefste Lebenstrieb und das höchste Lebensziel des Menschen, das in ihn gepflanzte Absolute zu verwirklichen durch wahrhafte, freie Selbstthat. Sind dabei die absoluten Gesetze durch die Selbstäußerung des absoluten Geistes gegeben, sind sie daher letztlich aus dem Absoluten selbst als aus dessen Wesen fließende, in der vollendeten Selbstäußerung auf vollendete Art heraustretende Normen abzuleiten, so sind sie damit vollkommen festgestellt und zugleich weder etwas bloß Vorgefundenes, noch etwas dem Geiste oder dem Sein im Allgemeinen Fremdes.

Die Selbstverwirklichung des subjectiven Geistes, oder, da sie dessen That ist, Selbstsetzung des letztern hat demnach folgende Seiten: 1. es sind absolute Gesetze da, welche zwar mit dem Wesen des subjectiven Geistes überhaupt erst nach und nach in ihrer Reinheit hervortreten, aber gerade als jene in sich selbst keiner Veränderung unterworfen sind, als die mit der Setzung von und aus dem absoluten Geist gegebene immanente absolute Bestimmtheit der Factoren vollkommen feststehen, daher absolute Ruheformen genannt werden können; 2. der subjective Geist selbst hat sich zu dem zu setzen, was er

seinem Wesen nach ist, woraus, da er eben nicht fertig vorliegt, relative Wechselformen entstehen. Indem aber derselbe aus und auf der Natur ersteht, zuerst nur an sich gesetzt ist, sein volles Wesen, somit auch seine Selbstmacht, erst nach und nach erreicht, so haben wir hier zuvörderst Bildungsformen, in denen das Werden, die Nothwendigkeit vorherrscht: die relativ gebundenen Wechselformen der Selbstsetzung, die psychologische Entwicklung. Der subjective Geist hat aber zu dem zu werden, was er an sich ist, damit er sich von sich aus mit der ihm eigenen Freiheit und Selbstständigkeit zu den absoluten Gesetzen verhalte. Dies ist der Inhalt der relativ ungebundenen Wechselformen der Selbstsetzung, wobei sich jener den absoluten Normen entweder gemäß oder entgegen setzen kann, sie vollziehend oder im Streben nach absoluter Selbstheit gegen sie reagirend (richtige und verkehrte Selbstsetzung). Wenn aber endlich kein Selbst ist, das sich nicht äußert, so wird dies auch vom subjectiven Geist gelten, er wird sein Wesen im Außereinander darlegen, d. h. die Reiche der Kunst, des Rechts, der Wissenschaft und der Religion schaffen. Gegenüber dieser Selbstdarstellung außerhalb seiner charakterisirt sich die Verwirklichung des subjectiven Geistes in sich als reine Selbstsetzung oder Selbstsetzung im eigentlichen, engeren Sinn.

I.

Die Selbstsetzung des subjectiven Geistes.

1. Die absoluten Ruheformen der Selbstsetzung: das logische und moralische Gesetz.

Hätte der subjective Geist nichts Absolutes in sich, so wäre er nicht vom absoluten Geiste gesetzt und noch weniger die Vollendung der Selbstäußerung dieses; er wäre, eben als Geist, das schlechthinige Anderssein desselben und könnte zu ihm in gar keiner Beziehung stehen. Der Begriff des Absoluten, zu welchem der subjective Geist durch sich, wie durch die Außenwelt hingetrieben wird, wäre da ganz unerklärlich. Consequent würde dann überhaupt alles über die sinnliche Erfahrung Hinausliegende als etwas gleich Phantastisches erscheinen, nur was jene bietet, könnte als sicher und gewiß angenommen werden. Und weil die Erfahrung selbst durchaus mit Zufälligkeiten behaftet und dem Wechsel unterworfen ist, so käme man endlich auf die Behauptung, es gebe für den Menschen überhaupt nichts Gewisses, keine wirkliche und genügende Erkenntniß der Wahrheit. Dieses Gerede hebt freilich sich selbst auf, indem es gerade aussagt, dessen gewiß zu sein, daß es nichts Gewisses gebe. Dagegen wird von jedem Menschen, der sich in normalem Zustande befindet, gefordert und vorausgesetzt, daß er zur Erkenntniß des Wahren gelangen könne, wenn er nur wolle; es wird ihm als Fehler angerechnet, wenn er nach solcher Erkenntniß nicht trachtet, sie nicht hat. Und

nicht nur das; es wird auch von jedem Menschen angenommen, daß in ihm die Idee des Wahren und Guten, wenn auch nicht in voller Herausbildung, so doch in irgend einer Weise da sei, daß dieses eben den Grund der unwillkürlichen Hochachtung davor und des unwillkürlichen Wohlgefallens daran bilde, den Grund des unauslöschlichen, in des Menschen Brust nicht zu erstickenden Triebs darnach. Und mag auch dies durch die relativ freie Selbstsetzung des subjectiven Geistes noch so verschieden gestaltet, ja verkehrt worden sein, so zeigt es doch in seinem tiefsten Kerne stets jenes eine Wesen und vermag es, wenn auch mehr negativer Weise, nie ganz zu verläugnen.

Im menschlichen Geist ist somit ein Maßstab für die Erkenntniß der Wahrheit, eine immanente Norm des Denkens: das logische Gesetz. Die logische Richtigkeit ist ein absoluter Maßstab, und wer ihn in dieser Macht nicht anerkennen will, kommt doch stets und eben auch zu Begründung dieser Meinung von logischen Demonstrationen und Anwendung logischer Gesetze nicht weg, widerlegt sich also selbst. Es ist hiebei zwar zugegeben, daß das menschliche Denken discursiv ist, nicht die ganze Wahrheit unmittelbar in sich trägt und mit einem Schlage hat, dies kann nur von der absoluten Intelligenz gelten. Aber wäre das Denken des subjectiven Geistes schlechthin discursiv, so hätte es keinen Halt in sich, hörte auf, Denken, überhaupt geistige Thätigkeit zu sein. Zu solcher Herabsetzung der Dignität des Denkens kam man von dem andern Extrem aus, nach welchem dasselbe allen Inhalt vollkommen in sich haben, nur aus sich setzen sollte, und es liegt in der Natur der Sache, daß mit der Bedeutung des Denkens auch die der Denkgesetze fällt und steigt. Nach der erstern Ansicht sind diese consequent in sich leer, rein subjective Schemate, nach der letztern in sich total erfüllt, unmittelbar als solche Bestimmungen der Welt und des Absoluten, ist alle Erkenntniß letzt=

lich nur logische Selbsterkenntniß. Gegenüber nun von der zuerst angeführten formalistischen Auffassung ist darauf hinzuweisen, daß die logischen Gesetze diejenigen Normen sind, in denen das Denken sich naturgemäß bewegt, die es also sich nicht selbst erst gibt, wohl aber zugleich mit seiner eigenen vollen Herausbildung zu ungetrübtem Dasein erhebt. Als solche Normen können die Denkgesetze gar nicht in sich leer und unbestimmt sein. Eben so wenig aber werden diese Gesetze oder deren Inhalt vom Object producirt, sondern an ihrer Hand dringen wir erkennend in dasselbe ein. Unbewußt ferner und unwillkürlich wird die Übereinstimmung jener und des richtigen Denkens mit dem Wesen des übrigen Seienden, die Einheit von Denken und Sein angenommen, und es ist nur die Aufgabe, wie das Denken, so auch diese Grundvoraussetzung in ihrer vollen Reinheit und Wirklichkeit zu erfassen, in ihrer Nothwendigkeit und Wahrheit zu begreifen. Das Erkennen wäre ein ganz subjectives, nichtiges, würde nicht seine immanente Bestimmtheit letztlich mit dem Wesen des Seins überhaupt übereinstimmen, würde sie nicht, wie dieses, aus dem Absoluten stammen. Der hiemit gegebene absolut substantielle Charakter der Denkgesetze, ihre aus unserer ganzen bisherigen Theorie direct resultirende Einheit mit den tiefsten Seinsgesetzen ist demnach das Wahre und Bleibende der Umgestaltung, welche die Logik durch Hegel erfahren hat, welche aber bei ihm in Folge der einseitigen Hervorhebung der Einheit des Unendlichen und Endlichen überspannt wurde. Es sind zwar gemäß dem Wesen der Selbstäußerung die absoluten Gesetze des Denkens und Willens die zu ihrem vollen Ausdruck gelangten tiefsten Seinsgesetze, aber eben damit nicht diese selbst als solche; und obwohl sie ferner ganz aus dem Wesen des absoluten Geistes fließen, sind sie doch nicht als solche Gesetze dieses selbst, weil der Unterschied von Gesetz und Thun, Sollen

und Sein gar nicht in ihn fällt, nur dem Außereinander, dem Endlichen angehört.

So ergibt sich denn, weil das Absolute (und darum auch jedes übrige Sein) vor Allem mit sich eins ist, als erstes logisches Gesetz das der Einheit, Identität, als Einheit mit sich. Indem jedoch der absolute Geist nicht in Einerleiheit erstorben, sondern in sich unterschieden und so lebendig und sich selbst äußernd ist, so resultirt ein weiteres Gesetz, das der Diversität, des Unterschieds, welcher sich bis zur Contrarietät zu steigern vermag. Weil aber die Verschiedenheit, der Gegensatz selbst nur ist in der Einheit, aus ihr sich erhebt und stets auf ihr ruht, so ist auch das Entgegengesetzte immer an die Einheit gebunden, ihr verhaftet, nur relativ. Ein absoluter Gegensatz, ein Widerspruch kann daher als die vollkommene Vernichtung der Einheit weder dem Sein, noch dem richtigen Denken angehören. Das sogenannte Gesetz des Widerspruchs, der Contradiction, als die reine Negation der Position, welche die Identität ist, bildet daher nichts Anderes, denn die negative Seite, die Kehrseite dieser selbst. Was unter den Widerspruch als vermeintliches logisches Gesetz gegenüber der Identität fällt, ist somit das Nichtseiende und Gedankenlose. Eine selbstständige Bedeutung kann demnach die contradictorische Entgegensetzung nur in einer einseitig formalen Logik haben. Und wenn Hegel den Widerspruch zum Princip aller Bewegung und alles Lebens machen wollte, so zeigt sich darin ein nicht geringer Mangel an voller concreter Auffassung. Dabei hat Hegel gemäß seinem Bestreben, den einen Lebensgrund in allem Daseienden nachzuweisen, dieses als Organismus zu begreifen, den Widerspruch selbst nicht in seiner vollen Schärfe und absoluten Negativität festzuhalten und zu vollführen vermocht. Ähnlich, wie mit dem Widerspruch, verhält es sich mit dem ausgeschlossenen Dritten, das als besonderes Gesetz gleich=

falls nur einer formalistischen Logik angehören kann. Es hat zu seiner Voraussetzung den Widerspruch als förmliches Gesetz und enthält die Beziehung zwischen diesem und dem der Identität. Ist dagegen der Unterschied als solcher aus der Einheit entsprungen, von ihr getragen und durchdrungen, so erhalten wir als drittes logisches Gesetz das des Grundes. Die Einheit erweist sich hier im Unterschied als das, was sie ist, d. h. eben als Grund, und so ist damit auch der Organismus der logischen Gesetze vollendet. Indem endlich die logischen Gesetze absolut substantielle Mächte sind, welche nicht bloß dem Organismus des Geistes und des Seins überhaupt angehören, sondern auch ein lebensvolles Ganzes unter sich bilden, so treten sie in eben solche Beziehungen, Verhältnisse zu einander und zu jenen und erzeugen dadurch die allgemeinen Denkverhältnisse, die logischen Kategorieen. Diese sind daher, ähnlich den Denkgesetzen, der reine Ausdruck der tiefsten Seinsverhältnisse, haben somit einen ontologischen Charakter und erscheinen als allgemeine Vernunftverhältnisse. Die substantielle Bedeutung der Kategorieen hat Hegel mit Recht geltend gemacht, aber wenn sie nach ihm in Wahrheit über den Denkgesetzen stehen, letztere nur aus jenen resultirende Reflexionsbestimmungen sind, so ist solches eine natürliche Folge davon, daß er das Absolute nicht vollkommen als Geist kennt.

Gemäß der Setzung durch die Selbstäußerung des Absoluten ist, wie in der Intelligenz, so auch im Willen des subjectiven Geistes ein absolutes Gesetz, welches gleichfalls nicht bloß vorgefunden, abstrahirt sein darf. In diesem Fall würden die Gesetze des Charakters der Allgemeinheit und Nothwendigkeit entbehren; sie können ihn nur erlangen durch Begründung in und aus dem Absoluten. Da aber zugleich im Willen vorherrschend die Freithätigkeit des subjectiven Geistes enthalten ist, so tritt das in ihm niedergelegte absolute Gesetz ganz bestimmt

als Sollen mit absolutem Anspruch auf. Dieser Anspruch, die darin enthaltene absolute Selbstbezeugung und Erhabenheit über alle endlichen Bestimmungsgründe ist nur vermöge des Ursprungs aus dem Absoluten ganz begreiflich. Gerade darum aber hat auch das moralische Gesetz eine dem logischen entsprechende Bildung und Gliederung. Vor Allem ist das absolute Sollen ein mit sich einheitliches, stellt sich als oberster, allbefassender Grundsatz dar, dessen Inhalt gleichfalls seinem Ursprung gemäß nur der sein kann, das Absolute in sich zu verwirklichen und zum alltreibenden Beweggrund zu machen, mit andern Worten: Gott von ganzem Herzen zu lieben und ihm mit allen Kräften zu dienen. Man wende gegen die Bestimmung dieses obersten Grundsatzes als im menschlichen Geist niedergelegter absoluter Ruheform nicht die Verschiedenheit der schon aufgestellten Moralprincipien ein. Diese bestätigen vielmehr die Richtigkeit davon nicht bloß durch ihre Aufeinanderfolge, sondern auch sofern immer das zum obersten Grundsatz gemacht wurde, was als das Höchste, Absolute galt. Schon im gewöhnlichen Leben wird deßhalb das, was die tiefste allumfassende Triebfeder des Menschen ausmacht, sein Gott genannt. Und eben weil die Moralprincipien, werden sie nun näher bestimmt, wie sie wollen, absoluten Anspruch mit sich tragen, so erweisen sie sich, falls diesem ihre nähere Bestimmung nicht entspricht, selbst als ungenügend und führen über sich hinaus. Das absolute Sollen hat daher in dieser Hinsicht nur dann ein Ziel erreicht, wenn der vollendete Begriff des Absoluten gewonnen ist. Als oberster Beweggrund ist jedoch der oberste Grundsatz etwas Treibendes, den subjectiven Geist zum Handeln Anspornendes, daher für die besondern Handlungen besondere Gebote aus sich Abgebendes. Diese müssen natürlich ganz aus jenem entspringen und haben ihm gemäß zur allgemeinen Norm die, in allen Fällen mit Anstrengung der ganzen Kraft

nur den obersten Grundsatz zu verwirklichen, alles Andere gemäß seinem Verhältniß zum Absoluten zu betrachten und zu behandeln. Der oberste Grundsatz treibt aber selbst zum Handeln, damit er im Außereinander verwirklicht, und so ein Reich der Sittlichkeit gegründet werde. Dies ist das höchste Gut, das durch die allgemeine und allseitige Verwirklichung des Absoluten gestaltete Dasein, das Reich Gottes. Mit Rücksicht hierauf lautet das moralische Gesetz: Trachte immer und überall nach der Verwirklichung des Reiches Gottes, und es springt von selbst in die Augen, daß hier, wie im logischen Gesetz des Grundes, die Einheit als die allgestaltende, Alles in sich zurücknehmende erscheint. In gleicher Weise und ganz mit demselben substantiellen, ontologischen Charakter entsprechen den allgemeinen Denkverhältnissen allgemeine Willensverhältnisse, teleologische Kategorieen, die in ihrer Gesammtheit ein System der Willensbestimmungen bilden.

Was aber die Anordnung der Sittenlehre überhaupt als Wissenschaft für sich betrifft, so kann die auch sonst schon aufgestellte Eintheilung in Gesetz, Tugend oder Sittlichkeit und höchstes Gut allein genügen. Weil die Sittlichkeit, die Tugend, das vom Willen angeeignete, ihm immanent gewordene sittliche Gesetz ist, muß dieses ihr vorangehen, und auch zwischen Gesetz und Pflicht findet nur der Unterschied statt, daß letztere die Beziehung des Gesetzes auf das Subject ausdrückt. Es gehört aber zum Wesen des moralischen Gesetzes, unmittelbar und schlechthin verpflichtend zu sein, dasselbe ist nur so absolutes Sollen. Häufig läßt man auch das höchste Gut dem Gesetz und der Tugend vorausgehen. Dies geschieht meist in dem richtigen Bestreben, das absolute Gesetz mit dem Sein überhaupt in Verbindung zu bringen und jenes selbst damit tiefer zu begründen. Allein obwohl das höchste Gut mit dem Urquell alles Sittlichen aufs Engste zusammenhängt, so ist es doch

nicht dieser, sondern das Resultat und Ziel der sittlichen Thätigkeit Aller. Wird das höchste Gut als Erstes hingestellt, so erhält das Moralsystem nothwendig einen, wenn auch vergeistigten, eudämonistischen Charakter. In seinem tiefsten Grunde ist daher das Sittliche nur dann erfaßt, im Sein total festgestellt und zu allem Übrigen in lebensvolle Beziehung gesetzt, wenn es mit diesem seinen Ursprung ganz aus dem absoluten Geiste hat. Nur dann ist auch vollkommen klar, wie das moralisch Gute und ähnlich das logisch Richtige das tiefste Wesen nicht bloß des subjectiven Geistes, sondern alles Daseienden enthält, daher auch allein das Gute im anderen, dem wahrhaft Nützlichen und Befriedigenden gleichbedeutenden Sinne ist.

Die Gesetze des Willens und der Intelligenz sind absolute Normen, die einestheils mit der Verwirklichung des subjectiven Geistes selbst auch zu voller Herausbildung gelangen, und nach denen anderntheils die Selbstsetzung des subjectiven Geistes zu erfolgen hat. Es müssen diesem also relative Wechselformen zukommen, wie sich denn schon oben ergab, daß das Leben des subjectiven Geistes ein Bildungs- und Selbstsetzungsgang nach innen und außen ist.

2. Die relativen Wechselformen der Selbstsetzung.

Daß neben der Absolutheit der Ruheformen die Wechselformen nur relativ sein können, ist klar, und nicht minder liegt nach dem bereits Erwiesenen im subjectiven Geiste als Vollendung der Selbstäußerung des absoluten auch die tiefste und unmittelbare Begründung seiner als in sich selbstständigen und selbstmächtigen, der Grund der Freiheit. Der sie ausschließende Begriff des bloßen Processes, der bloßen Entwicklung zeigt sich deßhalb als unzureichend für das Leben und die Selbstverwirklichung des Geistes, sofern damit die Selbstmacht zu etwas

nur Nominellem und Vorausgesetztem wird, nur das Element der Nothwendigkeit zur Geltung kommt. Im Gegensatz hiezu ist bei der Selbstsetzung des subjectiven Geistes sowohl das eben angeführte Element, als das der Freiheit zusammenzufassen. Beide sind gleich nothwendig und im Wesen des subjectiven Geistes organisch vereinigt. Und bezeichnet man die freie Selbstthätigkeit gegenüber von der Nothwendigkeit der Entwicklung als Thun im speciellen Sinne, so ist der subjective Geist als der in der Entwicklung thuende, und im Thun sich entwickelnde zu bestimmen.

Die Nothwendigkeit nun tritt unläugbar hervor in der psychologischen Entwicklung, welche, obwohl Thun im weiteren Sinne, dennoch vorherrschend das in die Geistigkeit erhobene Werden ist. Die Stufenfolge, in welcher der subjective Geist eben zum Geist wird, sich von der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung u. s. w. aus erhebt, ist ein vorherrschend unwillkürlicher Vorgang, ein Entfalten seines zuerst nur dem Keime nach daseienden Wesens. Weil aber die Freiheit, die Selbstbestimmung im vollen Sinne ein zur innersten Eigenthümlichkeit desselben gehöriges Element ist, so muß sich dies schon im psychologischen Entwicklungsgange geltend machen und wird, wie es sich auch im Anfang gezeigt hat, der Natur der Sache nach deutlich da hervortreten, wo es sich um Verwirklichung und Vollziehung des Geistes in seiner Reinheit handelt. Vorher ist jenes Element selbst noch mehr oder weniger im Werden und in der Herausbildung begriffen. Dies Alles läßt sich sogar auf demjenigen Standpunkte, wo das Leben des Geistes nur oder vorherrschend als organisches Werden betrachtet wird, so wenig verkennen, daß gerade da das innerste Wesen jenes als Freiheit bezeichnet zu werden pflegt. Es handelt sich also nur darum, diesen Begriff wirklich zu vollziehen und in Einheit mit dem geistigen Leben, sofern

es einen Entwicklungsgang bildet, zu erfassen. Und indem allerdings auch letzterer geistige Aussichthätigkeit ist, und die freie Selbstbestimmung sich schon auf den der vollen Verwirklichung des Geistes vorangehenden Stufen immer mehr herausarbeitet, so ist das Leben, die Selbstsetzung des subjectiven Geistes im Allgemeinen nichts Anderes, denn seine Freiheit als reale.

Somit tritt das Problem der menschlichen Freiheit auf, und weil diese nicht bloß das Wesen und die Bedingung der relativ ungebundenen Selbstsetzungsformen, sondern eines der Grundmomente des subjectiven Geistes bildet und als solches bei den relativen Wechselformen überhaupt schon erscheint, so findet die nähere Erörterung darüber mit Recht hier ihre Stelle. Hatte man aber bis jetzt das objective und subjective Element, oder mit anderem Ausdruck Nothwendigkeit und Freiheit, nicht wahrhaft geeint, so wird sich unserer ganzen Basis gemäß die Art und Weise, wie jene Aufgabe zu lösen ist, von selbst zu einer solchen gestalten, in welcher die Freiheit zwar in ihrem vollen Wesen zu erfassen gestrebt, dabei jedoch so wenig, als die Nothwendigkeit, einseitig gesteigert wird. Zugleich ergibt sich schon aus dem bisherigen Gang der Untersuchung über die vorliegende Frage, daß die Freiheit des subjectiven Geistes zwischen dem schlechthinigen Bestimmtsein und dem schlechthinigen Unbestimmtsein, dem Determinismus und dem Indeterminismus, zwischen inne liegt. Der Prädeterminismus macht gar keinen Versuch der Lösung dieses Problems, schiebt sie hinaus und gibt nur ein Zeugniß davon, daß bei abstracter Fassung von Bestimmtsein und Unbestimmtsein des Ich eine Lösung überhaupt unmöglich ist. Alles dies erscheint letztlich als eine natürliche Folge der bisherigen einseitigen Begriffe des Absoluten, denen gemäß man die relative Freiheit nicht ganz als im tiefsten Wesen des subjectiven Geistes mitgesetzt zu erfassen vermochte. Es wurde,

wo man zu organischer Anschauung gelangen wollte, geläugnet, oder, wo es festgehalten wurde, litt darunter jenes nicht minder zu Fordernde. Während der Pantheismus das Ich absolut erfüllt, wird es vom abstracten Theismus nicht minder einseitig entleert. Und so sehr man auch gerade in neuester Zeit bemüht war, jene Abstractheit aufzuheben und eine organische Einheit zu erreichen, so gelang dies doch nicht in genügender Weise, indem die früheren einseitigen Standpunkte stets noch nachwirkten.

Daß aus einem in sich ganz Unbestimmten keine Bestimmung hervorgehen kann, ist längst erkannt worden, ebenso aber auch das, daß bei einem mit schlechthiniger Bestimmtheit Gesetzten, allein gemäß der Entwicklung sich Bestimmenden Freiheit und Selbstbestimmung nur Worte sind. Es herrscht da die bloße, wenn auch vergeistigte, Naturnothwendigkeit. Soll dem nicht so sein, enthält die Theorie, der Mensch handle nothwendig, wie er handle, nicht die Wahrheit, so darf bei wirklicher Freiheit und Selbstbestimmung des subjectiven Geistes das Moment der Willkür, und zwar als bleibendes, nicht ausgeschlossen sein. Dies wurde selbst schon von solchen anerkannt, deren sonstige philosophische Ansicht consequent zu Läugnung jenes Momentes führt. Aber es muß dasselbe offenbar, um selbst festzustehen, als von vorn herein im Ich liegend und eine wesentliche Eigenthümlichkeit desselben ausmachend, begriffen werden. Weil jedoch der subjective Geist im Außereinander gesetzt ist, macht die Freiheit nur ein Element desselben aus und hat in einer seiner Seiten vornehmlich ihr Dasein. Zu sagen endlich, der Mensch handle der Form nach frei, dem Inhalt nach nothwendig, hieße den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in jene selbst hineintragen und höbe, da der Gegensatz von Form und Inhalt überhaupt unstatthaft ist, sich selbst auf. Wie diesen Gegensatz und andere, so suchte

man mit Recht auch den zwischen Freiheit und Nothwendigkeit zu überwinden. Aber einestheils vermochte man das Absolute nicht vollkommen als absoluten Geist zu erfassen — und so trat in ihm die Nothwendigkeit einseitig hervor —, anderntheils vollzog man den Begriff des absoluten Geistes nicht ganz, faßte ihn nicht unmittelbar als absolute Substanz, und damit kam eine einseitige Freiheit zu Tage. Ist jedoch der absolute Geist beides in Einem, so ist er absolut frei, eben damit absolut erfüllt und sich erfüllend. Es sind somit Freiheit und Nothwendigkeit letztlich in Wahrheit keine Gegensätze, sondern die Nothwendigkeit als solche in ihrer einseitigen Existenz bildet nur eine niederere Daseinsweise der Freiheit, in ihrem absoluten Sein und Wesen oder das Correlat der einseitigen, nur relativen Freiheit. Wird daher auf jenem Wége die Anschauung des vergeistigten Naturprocesses als des tiefsten Ganges alles Seins wahrhaft überwunden, das Geistige in seinem vollen und reinen Wesen als der innerste Grund davon begriffen, so tritt auch die Freiheit des subjectiven Geistes ungeschmälert und zugleich als organisches Glied des Weltganzen hervor. In ihrer Bedeutung hat sich die Freiheit auch in der letzten Zeit wieder immer mehr Geltung verschafft, je mehr die genannte Anschauung verlassen wurde. Mit dem in dieser enthaltenen, nicht minder berechtigten Punkte ist sie jedoch ganz geeinigt, wenn sie aus der Selbstäußerung des absoluten Geistes fließt, zu deren Vollendung eben die Setzung eines wirklichen, seiner selbst mächtigen, von sich aus und durch sich thuenden Selbsts gehört. Auch hieraus folgt dann wiederum, daß die übrigen, unfreien, der Naturnothwendigkeit gehorchenden Weltwesen die noch nicht herausgebildete Selbstbestimmung in sich tragen. Wenn daher nach dem einseitig substantiellen Standpunkt im Menschen die Naturnothwendigkeit culminirt, der er höchstens auf vergeistigte Art, gleichfalls unterliegt, so

culminirt in ihm nach unserer Theorie die aus der Selbstäußerung des absoluten Geistes fließende Freiheit, welche in niedrigerer Weise auch dem reinen Natursein zukommt.

Es ist wahr, der Mensch handelt — das Wort im eigentlichen Sinne genommen — nie ohne Grund, aber eben so handelt er nie, ohne daß es in seiner Macht läge, auch anders zu handeln. Oder: der Grund, dem gemäß der Mensch handelt, ist für ihn nie ein absolut zwingender, nie ein solcher, dem er sich nicht kraft seiner Willkür und Selbstmacht hätte entgegen bestimmen können. So häufig man das zuerst Angeführte hervorhebt, so gewöhnlich übersieht man das Weitere. Allerdings handelt der Mensch in der Regel, wie es ihm am passendsten scheint, aber dies ist nur eine relative, keine schlechthinige Nöthigung für ihn, er kann sich jenem bewußt und absichtlich entgegensetzen. Solches ist auch die nothwendige Consequenz einer nicht bloß nominellen Selbstbestimmung, und weil diese einen wesentlichen Theil der Idealität des Geistes bildet, so liegt darin der Nerv nicht allein des sittlichen Verhaltens, sondern der Thatenlust und Thatkraft überhaupt. Zuvörderst nehmlich hat alle Sittlichkeit, alle Zurechnung die Freiheit zu ihrer Grundlage, es müßte jenen denn eine Bedeutung unterlegt werden, durch die ihr Begriff getrübt oder ganz aufgehoben würde. Schon das sittliche Gebot enthält die absolute Voraussetzung und Forderung, daß ihm jeder Folge leisten könne, wenn ihm auch andere, noch so starke Beweggründe von innen oder außen nahe treten. Nur unter dieser Voraussetzung hat ferner auch die Zurechnung einer That einen vernünftigen Sinn. Kann der Mensch nicht anders handeln, als er handelt, so ist ihm sein Thun gerade so wenig zuzurechnen, als dem Thiere. Denn das Wesen der Imputation, der sittlichen Zurechnung, besteht nicht darin bloß zu wissen, daß dieser der Thäter ist, und kein Anderer, sondern

zugleich und vor Allem in der Überzeugung, daß er im Stande war, sich trotz des stattgehabten und befolgten Antriebs anders zu bestimmen. So allein kann dem Menschen eine gute oder böse That zugerechnet werden. Letztlich ist dies nur möglich bei einer in der Erhabenheit des Ich über alle Motive gegründeten wirklichen Wahl und Entscheidung, die eben gemäß jener Superiorität eine freie ist, jedoch, wie sie, nicht absolut, sondern relativ. Dabei versteht es sich von selbst, daß hiemit die Motive nicht etwas dem Geiste Fremdes und Äußerliches werden, das Subject nicht als ein in sich Unbestimmtes erscheint. Vielmehr neben den übrigen Bestimmtheiten, welche der Mensch in sich trägt, und welche, sei es durch sich selbst, sei es angeregt von außen, als Beweggründe erstehen, hat er in seinem innersten Wesen auch die Macht der Freiheit, der wirklichen Selbstbestimmung. Diese, eine Grundbestimmtheit des Ich, tritt daher den andern Bestimmtheiten gegenüber, und das Ich erfährt sich darin als an sie nicht schlechthin gebunden, als ein solches, das durch seine Entscheidung das eine oder andere Motiv zu acceptiren oder ihm auch keine Folge zu geben vermag. Besteht deßhalb der Indeterminismus mit Recht darauf, daß der subjective Geist mit wirklicher Freiheit über die ihm erstehenden Motive entscheiden könne, der Determinismus mit eben so viel Recht darauf, daß derselbe nie motivlos handle, so ist Beides in der angegebenen Theorie vereinigt. Zugleich ist die Einseitigkeit jener extremen Ansichten vermieden, der Geist ist weder, wie beim Indeterminismus, vom Sein losgerissen, entleert, noch auch, wie beim Determinismus, an das Sein total gebunden, in sich schlechthin erfüllt. Denn etwa zu meinen, gerade das freie Wählen sei etwas Unbegründetes, wäre irrig, da ja jenes ein wesentliches Moment des subjectiven Geistes bildet, ein Moment, das, weil zur innersten Eigenthümlichkeit des Ich gehörig, nicht etwas ist, zu dem sich dieses

nach Belieben verhalten könnte, sondern das in ihm unwillkürlich, ganz von selbst auftritt und Dasein gewinnt. Für welchen der ihm erstehenden Beweggründe jedoch das mit relativer Freiheit begabte Ich sich bestimmt, muß trotz dem, daß der eine gemäß der natürlichen Anlage des Menschen u. s. w. mit mehr oder weniger starkem Anspruch auftritt, allerdings letztlich aus der relativ willkürlichen Spontaneität des subjectiven Geistes fließen.

Wir haben bereits oben gesehen, daß der subjective Geist nur relativ selbstständig ist, neben seiner Freiheit die Nothwendigkeit, neben dem Thun die Entwicklung in sich trägt. Da ferner in der Natur die letztere herrscht, jener Geist aus und auf der Natur ersteht, nur nach und nach zu sich selbst wird, so ist das Erste bei ihm nicht das freie Thun, sondern die psychologische Entwicklung, die relativ gebundenen Wechselformen der Selbstsetzung.

A.

Die relativ gebundenen Wechselformen der Selbstsetzung: die Psychologie.

Die Psychologie hat es mit der Selbstentwicklung des subjectiven Geistes von den empirischen Anfängen seines Wesens an bis zu dessen voller Entfaltung in der in ihm selbst liegenden Aufeinanderfolge zu thun. Als nun auf und aus der Natur erstehend ist der subjective Geist einestheils unmittelbar Seele eines Leibs, anderntheils zunächst ins leibliche Dasein vorherrschend versenkt. So ist er sinnlicher oder natürlicher Geist. Wäre freilich die menschliche Seele schlechthin hingegeben an den Leib, so wäre sie bloße, thierische Seele, wäre aber der menschliche Geist gar nicht gebunden an das leibliche Dasein, so wäre er nicht Seele. Eben deßhalb muß

jedoch der subjective Geist sich als solcher schon auf der Stufe seines vorherrschenden Versenktseins in die Naturbasis erweisen, und wenn dies auch im allerersten Beginn noch beinahe ganz im allgemein seelischen Verhalten verborgen ist, so setzt schon der weitere, von ihm aus geschehende Entwicklungsgang das Vorhandensein des Geistigen darin ganz bestimmt voraus. Auch die Dualität der Factoren muß in der entsprechenden Weise zu Tage kommen. Zuvörderst sind sie da als Empfindung und Trieb, jene als das erste und unmittelbarste Innewerden zunächst seiner selbst als organisch seelischen, d. h. als Selbstempfindung, dieser als eben solches Streben nach lebensvoller Verwirklichung oder als Selbsterhaltungs-, besser: Lebenstrieb. Statt Selbstempfindung wird gewöhnlich Selbstgefühl gesagt; da aber letzteres bei genauer Fassung des Gefühls etwas rein Geistiges ist, das Empfinden dagegen etwas Seelisches, so findet das Selbstgefühl richtiger bei der weiteren Entwicklung des subjectiven Geistes seine Stelle. Von Selbstempfindung und dem ihr entsprechenden Trieb gilt aber in Wahrheit, daß sie das unmittelbarste dumpfe Weben des Geistes sind. Das nächste auf sie Folgende ist, daß sich der natürliche Geist von der ganz allgemeinen Empfindung seiner selbst zu dem besonderen Empfinden, der Sensation, bestimmt, und ebenso der ganz allgemein auf das organische Selbst gerichtete Trieb zu den besonderen Trieben oder dem Begehren. Während nun die bloße Seele, demnach auch das Thier, bis zu diesem Punkt gelangt, so kennzeichnet sich der specifisch geistige Grund dieser Vorgänge im Menschen darin, daß aus der Sensation die Wahrnehmung, aus dem Begehren der Hang ersteht. Die hierin begonnene Sammlung des natürlichen Geistes fixirt und verinnerlicht sich daher noch weiter auf Seiten der Intelligenz im Gefühl, auf Seiten des Willens in der Neigung, ist aber eben damit über die erste Daseinsperiode hinaus zur zweiten

geschritten, wo die Erhebung des Geistes in seinem Fürsichsein das Charakteristische bildet, dieser sich mehr und mehr rein auf sich selbst stellt, weßhalb diese ganze zweite Stufe als die der Selbstlichkeit oder als der selbstliche Geist bezeichnet werden kann.

Indem der Geist im Wahrnehmen die Sensationen sammelt und fixirt, erhebt er sich bereits aus dem vollen Hingegebensein an sie und wird sich nun unmittelbar selbst inne im Gefühl, zunächst ganz allgemein im Selbstgefühl, sodann aber in den besonderen, den einzelnen Zuständen entsprechenden Gefühlen. Man hat auch längst von mittleren Gefühlen gesprochen, wo weder eine besondere Lust, noch eine besondere Unlust sich zeigt; eben diese mittleren Gefühle sind das Selbstgefühl in seinem allgemeinen Zustand. Vermöge aber der ganz correlaten Herausarbeitung des subjectiven Geistes vom Hang aus wird letzterer zur Neigung, deren concentrirter, verinnerlichter, vertieftster, vergeistigter Charakter gegenüber von jenem längst erkannt ist. Und ähnlich dem Selbstgefühl ist die Neigung in ihrem ersten allgemeinen Sein das Gemüth, wie man z. B. von einem guten, bösen Gemüth redet, und specificirt sich hierauf gleichfalls in die besondere Zu- und Abneigung. Hat sich ferner hiemit der Geist noch weiter über die Unmittelbarkeit erhoben, so kann das Folgende nur sein, daß er sich als wirkliche Macht über sie erweist. Dies geschieht in der Vorstellung und im Affect, von denen sich die erstere in der Phantasie, die letztere in der Leidenschaft vollendet. In Affect und Leidenschaft ist der tiefste Nerv der Trieb, die Neigung, und wenn sie schon als Gefühls- oder Gemüths-Erregungen gefaßt wurden, so weisen sie, wie auch sonst erkannt wurde, damit selbst auf die Willensseite als ihren eigentlichen Grund hin und charakterisiren sich als vertiefte, aufwallende Neigungen. In der Leidenschaft und Phantasie sucht sich der subjective Geist zu

seinem Fürsichsein auf's Stärkste zu erheben und sich so zu erweisen, setzt daher die Naturbasis zu einem bloßen Mittel herunter, mit dem er nach Belieben schaltet und spielt. Allein gerade, weil er hier selbst noch unmittelbares Fürsichsein ist, kommt er über jene unmittelbare Grundlage nicht wirklich hinaus. Seine Selbstlichkeit ist somit noch nicht gebührend verwirklicht. Indem sich jedoch der subjective Geist in der angegebenen Weise bethätigt und, an dem Unmittelbaren haftend, über es mächtig zeigt, kann der nächste Schritt offenbar nur der sein, daß er sich als vollkommen in sich seiendes und aus sich wirkendes erfaßt, ebendamit über das Unmittelbare hinausstellt, es von sich stößt und als Object von sich unterscheidet. Das sich selbst Erfassen des Ich aber ist nur mit anderem Ausdrucke das Selbstbewußtsein, das erste Dasein und die Grundlage des Denkens als solchen. Denn ist dieses die in ihrer Reinheit hervorgetretene, daher auch das Sein in seiner Reinheit erkennende Intelligenz, so kommt es gerade hier zu Tage, wo sich der subjective Geist von allem Fremdartigen, von der Unmittelbarkeit ganz losschält. Sofern aber die Intelligenz dieser gegenübertritt und sich so zu ihr verhält, ist das Denken zunächst das verständige, das Selbstbewußtsein überhaupt das sich als Selbst Wissen und Verstehen. Weil jedoch das sich Gegenüberhalten des Objects bedingt ist vom sich Hinausstellen des Geistes darüber und hieraus folgt, nicht umgekehrt letzteres aus ersterem, so haben wir für das Selbstbewußtsein einen rein und voll im Geist selbst liegenden Grund gewonnen. Die Activität und Idealität desselben leidet ohne solchen Grund Noth, das Selbstbewußtsein hätte an der Unterscheidung vom Object eine schlechthinige Bedingung und seine eigentliche Ursache, statt daß dieselbe gemäß der ungetrübten Dignität des Subjects ein Resultat des zuerst angeführten Verhaltens zu sein hat. Zudem ist von der Erhebung des

Geistes zu sich, welche obiges sich Hinausstellen über die Unmittelbarkeit ausmacht, das Sichselbstwissen nur die eine, theoretische Seite, die andere, praktische, ist die Erfassung seiner als sich selbst bestimmend, als Selbstmacht. Was endlich als Bewußtsein im Unterschied vom Selbstbewußtsein erscheint, ist nur dieses in seiner noch nicht vollen Herausbildung, indem es sich von selbst versteht, daß auch das Selbstbewußtsein nicht urplötzlich, ohne Anbahnung und Vorbereitung hervortritt.

Das verständige Denken, allem Andern sich gegenüberstellend, verhält sich ebendamit äußerlich zu diesem, hat also einen abstracten Charakter, ist bloß reflectirend und gibt sich dadurch als vollkommen herausgebildete Selbstlichkeit oder solches Fürsichsein des subjectiven Geistes hinsichtlich der Intelligenz kund. Hinsichtlich des Willens kommt das Nehmliche zur Wirklichkeit im Wollen im engeren Sinne, im willkürlichen Wollen. Auch der Wille ist hier noch nicht zu seiner allumfassenden Bedeutung gelangt, sondern stellt sich allem Übrigen als einem Fremden gegenüber, hat somit gleichfalls einen abstracten Charakter. Dies, die einseitige Subjectivität, ist gerade das Eigenthümliche der Selbstlichkeit des Geistes, welche einerseits sich bis zur Selbstsucht steigern kann, andererseits selbst ihre Endlichkeit erfährt. Weil einseitig subjectiv steht der Verstand am Ende still, zergeht das Wollen haltlos. In ihnen hat weder der subjective Geist sein volles Wesen schon erlangt, noch vermögen sie das innerste Wesen des Seins zu erreichen. Darum erscheinen auch den so gestalteten Factoren die absoluten Gesetze als etwas Äußerliches, ihnen selbst, wie dem übrigen Seienden Fremdes. Wo aber der Verstand stille steht, da beginnt die Vernunft, und wo dem Wollen die Eitelkeit seines Verfahrens sich kund gibt, da erhebt sich der Wille im engeren Sinn, der in sich eine, charaktervolle. Mit Gewinnung dieses Standpunkts erreicht der psychologische Entwicklungsgang seine

Vollendung, so daß der sich in sich vollkommen verwirklichende Geist die dritte und letzte Stufe ausmacht.

Verstand und Wollen bilden die nothwendige Vermittlungsstufe für die volle Verwirklichung des subjectiven Geistes in sich, nicht nur weil sich dort die Factoren in ihrer Reinheit erhoben haben, sondern auch weil der Geist sich vollkommen zu verwirklichen hat durch seine Selbstsetzung. Diese und die in ihr enthaltene Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit wird der Natur der Sache nach um so deutlicher hervortreten, eine je höhere Stufe er in seinem psychologischen Entwicklungsgang erreicht. Der letztere stellte sich daher schon oben nur als vorherrschendes Werden, als relativ gebundene Formen der reinen Selbstsetzung dar. Und macht sich in der Selbstlichkeit vor Allem die Ungebundenheit, Willkür geltend, so wird auch die Erhebung des Geistes von dieser Stufe zu seiner letzten am meisten unter dessen ganzem Entwicklungsgange von seiner relativ freien Selbstthat abhängen, wird bei dessen Gelangung vom Verstand zur Vernunft, vom Wollen zum charaktervollen Willen das Moment des Werdens mehr zurücktreten, vornehmlich die hinreichend motivirende und dringende Anbahnung, den Anfang so fortzuschreiten und die treibenden Momente, dies ganz zu vollziehen, bilden. Ist auch die Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit in dem ungestörten Sichfortsetzen des Geistes häufig verborgen, so tritt jenes Element doch in der gänzlichen Vollziehung und Ausführung des für die Vernunft und den charaktervollen Willen, sowie von ihnen aus sich Ergebenden immer und immer hervor.

Längst aber ist erkannt, daß die Vernunft die Spitze der Intelligenz bildet, daß, indem in ihr das tiefste Wesen dieser verwirklicht ist, sie eben deßhalb in das innerste Wesen des Seienden eindringt. In der Vernunft ist daher der abstracte, einseitig subjective Charakter des Verstandes aufgehoben, sie

erfaßt die tiefere Einheit der Gegensätze und letztlich das Tiefste, den Urgrund, Gott selbst. Gerade so ist der Wille da auf das Tiefe, den Besonderheiten zu Grund liegende Eine, letztlich auf das Absolute gerichtet. Darum streben dann auch die Factoren hier nach voller Harmonie auf absoluter Basis, findet der subjective Geist naturgemäß hierin seine wahre Befriedigung und Glückseligkeit: er ist begeistert vom absoluten Geiste, in dessen Wesen er sich immer mehr versenkt und das immer lebendiger und kräftiger in ihm wird. Hiebei wird der subjective Geist vor Allem geleitet von den absoluten Gesetzen, die er in sich trägt, und zu denen er sich gleichfalls nicht mehr fremd und äußerlich verhält. Vielmehr erkennt er sie als tiefste Wesensgesetze nicht bloß für sich, sondern für alles Seiende; er findet in Vollziehung derselben durch seine Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit die Erfüllung seiner und der Welt tiefsten Eigenthümlichkeit. Nicht selbstlos, unfrei ist der subjective Geist ja hingegeben an die absoluten Gesetze, so daß er sie schlechtweg erfüllen müßte. Darum ist auch jenes erst die Vollendung der Vernunft und des charaktervollen Willens selbst, haben sich schon oben als zweite, der psychologischen Entwicklung parallele Reihe der relativen Wechselformen die relativ ungebundenen Formen der Selbstsetzung ergeben.

B.

Die relativ ungebundenen Wechselformen der Selbstsetzung: die Sittlichkeits- und Erkenntnißlehre.

Relativ ungebundenes Verhalten gibt man hinsichtlich des Willens ohne Anstand zu, sobald man nicht überhaupt die Freiheit dem Menschen abspricht. Hinsichtlich der Intelligenz jedoch liegt eine ähnliche Annahme nicht nur dem unmittelbaren Bewußtsein ferner, sondern es ist in ihr allerdings auch

das Moment der Entwicklung, der Nothwendigkeit vorherrschend, wie beim Willen das der Freiheit, der That. So wenig aber jenes Moment beim Willen ganz fehlt, so wenig dieses bei der Intelligenz. Wäre dem nicht so, so müßte die Intelligenz nur Wahres zu Tage fördern, ein unrichtiges, falsches Erkennen wäre unmöglich. Dagegen enthält längst die Erkenntnißlehre, die Logik überhaupt, nicht bloß die Beschreibung und Deduction des Denkens und seiner Formen, sondern zugleich und theilweise in Einem eine Anweisung, wie dasselbe richtig zu verfahren und Fehler zu vermeiden hat. Man hat zwar schon gemäß der sehr bedeutenden Willkür und Ungebundenheit, welche besonders in der Phantasie hervortritt, versucht, die Unrichtigkeiten des Denkens als solche zu fassen, die bei näherer Betrachtung nur Weisen des Vorstellens seien. Allein es ist schon an sich unwahrscheinlich, daß die Intelligenz des subjectiven Geistes auf einer Stufe unrichtig zu Werk gehen könne, auf der nächsten dieses Könnens ganz enthoben sein soll. Zudem ist unläugbar, daß auch Verstand und Vernunft, also das Denken im eigentlichen Sinne, in Fehler gerathen können, welche wieder durch den absoluten Maßstab des logischen Gesetzes zu erkennen und durch dessen richtigeres, ebendamit auch allseitigeres Befolgen zu verbessern sind. Und selbst den genannten Grund zugegeben, so bestände das Fehlerhafte vornehmlich darin, daß das Denken das Vorstellen in jener Weise zwischen sich hereinwirken läßt. Die Frage wäre also nur hinausgeschoben. Die Verwerfung eines relativ freien Verhaltens des Denkens zum logischen Gesetz aber, daher auch die Läugnung der Möglichkeit eines unrichtigen Denkens müßte consequent dazu führen, letzteres schlechthin der Naturnothwendigkeit anheimfallend und in ihm die Denkgesetze ganz ebenso wirkend zu betrachten, wie die physikalischen Gesetze bei den Körpern oder die bildende Kraft bei den Pflanzen. Und sollte

dies dort auch in vergeistigter Weise stattfinden, so ist doch klar, daß dabei das specifisch Geistige der Intelligenz nicht zu seinem vollen Rechte käme, indem zu jenem wie das Selbstbewußtsein, so die Selbstmacht gehört. Es ist wahr, das Denken geschieht immer einem Denkgesetze gemäß und beurkundet gerade auch hierin gegenüber vom Willen, der sich die Norm des Handelns schlechthin selbstsetzen kann, das in ihm vorherrschende Element der Nothwendigkeit. Aber ob es nun das für den betreffenden Fall richtige Denkgesetz, ob es dieses selbst richtig anwendet, das sind Fragen, die auch für das Denken einen nicht unbedeutenden Spielraum relativer Ungebundenheit einschließen. Immer aber bildet dies nur eine Seite, neben welcher gemäß dem Grundcharakter der Intelligenz die Nothwendigkeit vorherrscht. Beide gehören der Logik an, und es folgt daher nach den absoluten Denkgesetzen nebst den Kategorieen als dem objectiven Theil der Logik, der subjective, nehmlich die Lehre, wie sich die Intelligenz zu dem logischen Gesetz zu verhalten und es zu vollführen hat, oder die Erkenntnißlehre im engeren Sinn. So gehört die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß als den durch die absoluten Gesetze bedingten Hauptfunctionen des Denkens nicht minder hieher, als was man speciell (denn auch jene Lehre enthält schon solches) Methodologie oder Anleitung zum richtigen Denken, angewandte Logik zu nennen pflegt. Es enthält eben der subjective Theil der Logik die zwei Seiten, die der Nothwendigkeit und die der Freiheit unter Überwiegen jener. Auf Hegel'schem Standpunkt freilich mußte der zuletzt genannte, sonst überall hervorgetretene Theil der Logik mit der vollen Eigenthümlichkeit des subjectiven Geistes folgerichtig wegfallen. Je mehr aber letztere wieder emporkam, damit auch die relative Freiheit, Selbstthätigkeit des Geistes, desto mehr drängte sich auch jenes in seiner Nothwendigkeit wieder auf. Leitete man jedoch früher die mit

der relativen Ungebundenheit der Intelligenz gegebene Möglichkeit eines unrichtigen Verfahrens aus der Beschränktheit des menschlichen Geistes ab, so war es ein Fortschritt, daß Schelling und Hegel den absoluten, mit dem innersten Wesen des Seins übereinstimmenden Charakter des Denkens geltend machten und ihm damit erst seine volle Dignität gewannen. Diese muß daher erhalten werden; nicht eine Schmälerung, sondern eine Erhöhung derselben ist es aber, wenn das Denken dem Naturprocesse entnommen und in voller Weise als geistiges, somit auch relativ freies Thun gefaßt wird.

Ähnlich hat die Sittlichkeitslehre oder Moral im engeren Sinne zu zeigen, wie sich der subjective Geist zu dem Sittengesetze zu verhalten, es sich anzueignen und von sich aus zu vollführen hat. Sie bildet somit den zweiten Theil der Sittenlehre oder Ethik, Moral (in weiterer Bedeutung), welcher Theil entsprechend dem subjectiven Theil der Logik gleichfalls die zwei Seiten der Freiheit und Nothwendigkeit hat, nur daß hier gemäß der Eigenthümlichkeit des Willens erstere verherrscht. An diesen Theil als die Verwirklichung des absoluten Gesetzes in dem Willen und durch diesen enthaltend schließt sich deßhalb als dritter an die Lehre vom höchsten Gut, dem Resultat und Product der gesammten sittlichen Thätigkeit. Da aber das logische und moralische Gesetz durch die Selbstäußerung des absoluten Geistes gesetzt sind, dieses, das Gute, das Absolute nach der Willensseite, jenes, das Wahre, das Absolute nach der Seite der Intelligenz ist, so zeigen sie selbst, daß beide letztlich vollkommen eins sind. Es haben also die Factoren, um sich richtig zu verhalten, die in ihnen niedergelegten absoluten Gesetze sich vollkommen anzueignen und sie vollkommen von sich aus zu vollziehen, sich ganz an die absoluten Normen hinzugeben. Mit Recht hat man daher längst das Gegentheil hievon, die Selbstsucht, für die Wurzel des Bösen, alles ver-

kehrten Verhaltens des subjectiven Geistes angesehen. Darin liegt ferner, daß das Böse seinen Ursprung nimmt aus der Selbstheit jenes und, da diese der ganzen Entwicklung desselben angehört, auf allen Stufen der letztern erscheinen kann, zugleich jedoch hauptsächlich zu Tage kommt auf dem Standpunkte der Selbstlichkeit. Hier, bei seinem abstracten Fürsichsein, legt es sich dem subjectiven Geist um so mehr nahe, gerade auch den absoluten Normen sich entgegenzusetzen, als diese mit absolutem Anspruch auftreten, sich gegenüber die Aufgebung des abstracten sich auf sich Stellens verlangen. So entsteht im Geist nicht nur der Reiz und die Versuchung zum Bösen, sondern auch die Lust daran und der Trieb dazu, bildet dies Alles in so weit eine psychologisch nothwendige Erscheinung, ein Mittel zur wahrhaften Verwirklichung des Guten durch die freie That des Geistes. In der psychologischen Entwicklung hat sich zwar gezeigt, daß auf deren höchster Stufe die absoluten Gesetze eine ganz besondere Bedeutung erlangen, und es ist unumgänglich, daß der subjective Geist die Vollendung seiner Verwirklichung nur hat in und mit ungetrübter Vollziehung jener Normen. Allein auch der in der Periode seiner gänzlichen Verwirklichung befindliche Geist ist nicht mit einem Schlage da und fertig, sondern hat selbst noch einen Bildungsgang zu durchlaufen, bis die oberste Spitze erreicht ist, ganz abgesehen davon, daß gemäß dem Wesen des subjectiven, dem Außereinander angehörigen Geistes auch die früheren Stufen der Selbstlichkeit und Sinnlichkeit als nicht schlechthin aufgehobene Momente noch fortdauern. Ein Sichzurückversetzen auf sie, ein Sichfixiren des selbstlichen Geistes in der Sinnlichkeit oder ein ähnliches Verhalten des über die Einseitigkeiten von Verstand und willkürlichem Wollen erhobenen Geistes eben in Beziehung auf sie oder die Sinnlichkeit ist vermöge der menschlichen Freiheit immer wieder möglich. Ein derartiges

Fixiren der dem subjectiven Geiste als solchem eigenen Selbstheit bewirkt, daß das nur an sich seiende, zum bloßen Durchgangsmoment dienende Böse ganz zu solchem, die Selbstlichkeit zur vollen Selbstsucht wird. Und eine je höhere Stufe sonst Wille und Intelligenz erreicht haben, ein desto vertiefteres, innerlicheres Wesen bekommt auch deren unrichtige oder richtige Selbstsetzung. Das Böse auf der Stufe des charaktervollen Willens ist daher das total bewußte, absichtliche, energische; es erfährt aber da auch um so stärker seinen Widerstreit gegen die allgemeine Weltordnung und wird zum verzweifelten, am Ende in sich selbst des Untergangs gewissen Ankämpfen gegen sie. Diesen will es nur noch so colossal, auch für alles Andere so verderblich, als möglich machen; denn die oberste Spitze der Selbstverwirklichung, welche der subjective Geist durch die richtige Selbstsetzung erreicht, bricht hier ab.

Die Lehre vom Bösen hat bekanntlich zwei Extreme zu vermeiden: erstens, daß dasselbe nicht abgeschwächt, sondern in seiner ganzen Macht und Bedeutung erfaßt, und zweitens, daß es nicht zu etwas Dualistischem, mit allem übrigen Daseienden, am Ende mit dem Absoluten selbst Unvereinbarem gesteigert wird. Wie gewöhnlich, ist man auch hier von einem Extrem ins andere gerathen. Zu gering wird das Böse allerdings da angeschlagen, wo man es als bloßen Mangel, begründet in einem ungenügenden Wissen oder in der Endlichkeit der menschlichen Natur überhaupt, betrachtet. Daß es wirkliche Entgegensetzung, Opposition gegen das absolute Gesetz ist, die hierin liegende Schärfe und Absichtlichkeit, kommt dort nicht zu ihrem Recht. Man gelangte aber zu dieser Schmälerung der Gewichtigkeit des Bösen aus dem an sich lobenswerthen Bestreben, dasselbe im Zusammenhang mit dem übrigen Wesen des subjectiven Geistes, der Welt im Ganzen, letztlich als nicht dualistisch Gott gegenüberstehend zu begreifen. Solches ist

durchaus nothwendig, wenn nicht der Organismus des Geistes und der Welt aufgegeben, und neben dem absoluten Geist ein zweites, ihn somit aufhebendes absolutes Princip angenommen werden soll. Daß zu Vermeidung dieser Fehler das Böse als etwas seinem Ansichsein nach im subjectiven Geiste Liegendes und in dessen psychologischem Entwicklungsgang nothwendig Hervortretendes begriffen werden muß, hat man daher neuerdings auch in theistischen Systemen zugegeben. Bestimmte man es aber da als Freiheitsprobe, so ist dasselbe seinem intensiven Charakter nach und als Glied des subjectiv geistigen Lebens noch nicht genug ausgesprochen. Das Böse im vollen Sinn freilich, d. h. über jenes Ansich und die mit ihm hervortretende Reizung dazu und Lust daran hinaus, für etwas dem subjectiven Geist Nothwendiges erklären, könnte sich nur auf wesentliches Verkennen dieses und seiner Freiheit gründen. Gerade letzterer gemäß vermag jener den in ihm hervortretenden Keim des Bösen von sich aus weiter zu entfalten und zum vollendeten Bösen zu machen. Eben zufolge der genannten Eigenthümlichkeit ist sich der Mensch ferner bei jedem bösen Thun bewußt, daß er, wenn er ernstlich will, auch anders handeln kann. Und auch nicht jegliches Hervortreten des Bösen als Reiz, ist unverschuldet. Je wiederholter und stärker jenes vielmehr geschieht, desto mehr ist es dem Menschen zuzurechnen, da es dessen Pflicht bildet, durch Ankämpfen dagegen, sowie durch Stärkung des Guten in seinem Innern das Böse als Keim möglichst zu verringern und zu tilgen. Solches alles ließe sich wiederum nur läugnen von der Anschauung des geistigen Lebens als eines bloßen Processes aus. Je mehr diese verlassen wird, desto mehr tritt consequent der Begriff des Bösen, aber auch der sittlichen Kraft in der gebührenden Energie wieder hervor, und es unterscheidet sich unsere Theorie über ersteres von den einseitig strengeren

vornehmlich dadurch, daß sie nicht nur das an sich im Menschen liegende Böse, sondern auch das Hervortreten dieses Ansich in Reiz und Lust, die Selbstlichkeit und anhebende Selbstsucht als etwas in der psychologischen Entwicklung nothwendig Erfolgendes, aber weiterhin nicht nur nicht zu Vollziehendes, sondern auch rückwärts in jenem Hervortreten, eben damit dieses Hervortreten und das Ansich selbst mehr und mehr zu Überwindendes betrachtet. Dabei haben wir schon im Anfang und bei der Deduction des subjectiven Geistes gesehen, daß dessen Selbstmacht keine absolute, seine Ungebundenheit und Freiheit eine nur relative ist. Wir haben an den absoluten Gesetzen, an den sonstigen Wesenseigenthümlichkeiten des subjectiven Geistes und des Seienden überhaupt objective Mächte kennen gelernt, welchen sich derselbe gemäß seiner Freiheit zwar entgegensetzen kann, welche er aber nicht umzuschaffen und nicht zu vernichten vermag, sondern welchen gegenüber er entweder von der Entgegensetzung abstehen oder durch Vernichtung seiner eigenen empirischen Existenz die Ehre geben muß. So vernichtet das Böse sich selbst und gibt dem Guten den Sieg, erweist sich letztlich zwar nicht als das Nichtseiende, wohl aber als das Nichtsseiende. Ohne solche Selbstnegirung als das Heraustreten seiner eigenen Nichtigkeit und Verkehrtheit gegen die absolute Ordnung der Dinge würde das Böse ein dualistisches Element bilden, welches den Organismus der Welt und letztlich die Einheit des Absoluten, somit dieses selbst, aufhöbe. In jener und der früher angeführten Weise schließt sich daher die reine Selbstsetzung des subjectiven Geistes positiv oder negativ ab. Dieser setzt sich jedoch in sich selbst, nicht bloß um so für sich zu bleiben, sondern auch um, wie alles Leben, sein Inneres außerhalb seiner darzustellen, ein ganz von ihm aus gesetztes Äußeres zu haben. Und so hat sich schon oben neben der Selbstsetzung die Selbstäußerung des

subjectiven Geistes als zu dessen vollem Wesen gehörig ergeben.

II.

Die Selbstäußerung des subjectiven Geistes
oder
die Selbstverwirklichung des subjectiven Geistes außerhalb seiner.

Die eigene Selbstverwirklichung oder Selbstsetzung ist dasjenige Thun des subjectiven Geistes, durch welches er sein Wesen in und für sich selbst bildet. Hievon verschieden ist nun dasjenige Thun desselben, durch welches er sein eigenes, in sich seiendes und so gesetztes Wesen äußert. Nur dasjenige Verhalten kann daher in vollem Sinne als Selbstäußerung bezeichnet werden, bei welchem der Geist rein und vollständig sich in sich bestimmt und von sich aus thätig ist. Eins hängt unmittelbar zusammen mit dem Andern: wo der Geist sich nicht vollständig in sich zu gründen vermag, vermag er auch nicht rein aus sich zu verfahren. Wo denselben vielmehr das Äußerliche in seinem Handeln bestimmt, äußert er sich wohl auch in seiner Eigenthümlichkeit und kann sich gar nicht anders äußern, aber er zeigt diese nur an jenem, von dem er selbst vorwiegend mitbestimmt wird, offenbart sich also nicht in seinem ganzen, ungetrübten Wesen. In der eigentlichen Selbstäußerung stellt demnach der subjective Geist sein Selbst im vollen Sinne, seinem totalen Gehalte nach dar und muß daher in irgend einer Weise in sich zum Abschluß gekommen, concentrirt sein. Und wie die reine Selbstsetzung, so kann auch die Selbstäußerung auf nichts Anderes gehen und nichts Anderes enthalten, als die Verwirklichung des Wesens des Geistes, in letzterm Falle die außerhalb seiner. Indem ferner der subjective Geist sich so außerhalb seiner aus und durch sich verwirklicht, erbaut er ebendamit ein Reich des Geistes, dessen

Hauptgestaltungen, gerade die der Selbstäußerung, ganz aus seinem Wesen sich ergeben. Zugleich haben sie dadurch, daß derselbe in sich absolut substantiellen Charakters ist und sich hier in voller Weise äußert, selbst solchen Werth und solche Eigenthümlichkeit. Sie sind also eben so wenig etwas blos Subjectives, Zufälliges, als, wie nach Hegel, Formen des absoluten Geistes. Wenn Hegel hiemit zum andern Extrem der erstern Ansicht fortging, so kam er dazu von der Verkennung des vollen Wesens des subjectiven Geistes und von der noch nicht gänzlichen Bewältigung des Dualismus von Subject und Object. Die Herabsetzung des Rechts und Staats, welche für Hegel hieraus folgte, werden wir bald näher kennen lernen, aber abgesehen hievon mußte er eben wegen des genannten, noch nicht überwundenen Gegensatzes die Harmonie, welche im Reich des Geistes sich darstellt, damit dieses selbst über den subjectiven Geist hinaus in die Sphäre des absoluten verlegen. Beides in seiner Wahrheit und Einheit zu erfassen, dem Reiche des Geistes einen absolut substantiellen und zugleich voll subjectiv geistigen Charakter zu vindiciren, resultirt daher hinsichtlich dieses Punktes als Aufgabe und ist das Bestreben unserer Theorie. Von selbst folgt endlich aus jenem, daß die Gestaltungen des Reiches des Geistes einen Organismus bilden, dessen belebendes und schaffendes Princip eben der subjective Geist nach seinem innersten Wesen und den daraus sich ergebenden Hauptformen seines Verhaltens im Außereinander ist. Darum ist auch für die Selbstäußerung desselben das Erste, daß er sich als in unmittelbarer Einheit mit sich und deßhalb auch mit der Objectivität befindlich, somit als unmittelbar erscheinend setzt. Und weil zugleich jene Einheitssetzung, diese Erscheinung eine gänzliche ist, indem es eben zum Wesen der Selbstäußerung gehört, daß der Geist in der betreffenden Weise ganz ist: so ist damit das Schöne, die Kunst gegeben.

1. Die Kunst.

Nur auf Grund der Einheit von Geist und Natur ist die Erfassung des Schönen und der Kunst möglich, deßhalb hat auch erst der von Schelling und Hegel gewonnene Standpunkt diesen Begriff in seinem eigentlichen Wesen erreicht. Vischer in seinem classischen Werk der Ästhetik stellt sich daher ganz auf diese Basis, und wenn er das Schöne als die Idee in der Form begränzter Erscheinung bestimmt, so daß die Idee ganz erscheinend und das Erscheinende ganz die Idee, beides in unmittelbarer Einheit ist, so besagt das obige Resultat, wornach das Schöne das unmittelbar und ganz erscheinende Geistige ist, das Nehmliche und enthält gerade gemäß dieser Unmittelbarkeit und Gänzlichkeit nicht minder die Untrennbarkeit von Idee und Bild. Denn daraus, daß der subjective Geist sich selbst äußert, folgt, daß er sich ganz äußerlich, als erscheinend setzt, und daraus, daß er bei der ersten Stufe sich in unmittelbarer Einheit mit sich selbst äußert, folgt, daß er sich unmittelbar in die Erscheinung setzt, das Geistige somit total in das sinnliche Dasein ergossen ist. Aber während man bei jenem Standpunkt überhaupt keine gehörige Rechenschaft davon geben kann, wie die Idee dazu kommt, zu erscheinen, so ist hievon unsere Theorie ebenso frei, wie von dem andern Fehler, welcher den tief geistigen Grund und substantiellen Charakter des Schönen nicht zu erkennen vermag. Indem ferner nach dem oben Dargelegten die Natur wirklich und ungeschmälert, ohne allen dualistischen Rest der objective Geist ist, so ist damit auch die Genesis des Naturschönen, ja vollständiger, als nach der Schelling-Hegel'schen Lehre, begriffen. Nicht minder muß sich daher auch der Mangel des Naturschönen ergeben, wornach es noch nicht das wahrhaft Schöne ist. Er ruht darin, daß die Natur nicht unmittelbares Product eines vollen,

sondern eines noch nicht zu voller Wirklichkeit gelangten Geistes, eben der objective Geist ist. Es erscheint also auch in ihr nicht ein vollkommen, sondern ein unvollkommen Geistiges. Beides ist im Naturschönen vereinigt und bildet die Bedingung seiner Existenz: die Natur ist ganz geistigen Wesens, ganz geistentsprungen, aber jenes Wesen, die sie unmittelbar schaffende, in ihr daseiende Macht ist noch nicht wirklicher Geist. Nur gemäß dem ersteren Momente ist ein Naturschönes überhaupt möglich, dieses nicht eine bloße, subjective Vorstellung; nur gemäß dem letzteren Momente geschieht es, daß wir dem Naturschönen etwas leihen, ein voll Geistiges hinzutragen müssen. Wie die Natur die noch nicht adäquate Existenz des Geistes ist, so die Naturschönheit die des Schönen. Während daher bei einseitiger Geltendmachung der Einheit von Natur und Geist das Naturschöne wohl in seiner Bedeutung hervortritt, aber nicht in seinem vollen Wesen direct zu deduciren ist, so bildet dasselbe bei Läugnung jener Einheit etwas ganz Unbegreifliches. Die Natur erscheint da überhaupt als etwas dem Geiste Fremdes, das sich höchstens nur äußerlich und mit Widerstreben dessen Gepräge aufdrücken läßt.

Solcher Ansicht gegenüber hat man stets mit Recht auf die antike Weltanschauung als den Boden für die Kunst und das Schöne hingewiesen. Dort treffen wir ja eine volle Einheit des Geistes und der Natur; aber indem sie nicht auf tieferem Grunde ruht, ganz eine unmittelbare ist, so gelangte daselbst bekanntlich der Geist nicht zu der gebührenden Anerkennung, gilt nur als Naturproduct. Deßhalb ist auch die antike Kunst, so Herrliches sie hervorgebracht hat, doch nicht die vollendete, trägt selbst ein Zeichen der Trauer, den Mangel an voller Befriedigung an sich und erregt für den zu voller Innerlichkeit gelangten, modernen Geist ein Gefühl von Fremdheit. Das antike Schöne ist vorherrschend noch einseitiges

Naturschönes, und so ist bei ihm auch das tragische Schicksal eine Naturmacht, mit Naturnothwendigkeit wirkend, das Subject mit seinen Schwächen höchstens nur als Mittel gebrauchend. Auf diese Weise lag in der Harmonie der antiken Kunst selbst der Keim des Untergangs, sie mußte aufhören, und zwar eben dadurch, daß sich der Geist zu der ihm gebührenden Dignität erhob. Er erhob sich aus der Einheit mit der Natur, der er verhaftet gewesen war, stieß letztere von sich zurück und kam so von der einseitigen Einheit zum einseitigen Gegensatz gegen sie, zur romantischen, mittelalterlichen Kunstform. Diesen, wie allen Dualismus sucht der moderne Geist längst zu überwinden, damit auch eine neue, vollgenügende Grundlage für die Kunst zu gewinnen. Sie kann nur bestehen in der umgekehrten antiken Weltanschauung, darin, daß die Natur ganz als geistiges Product begriffen, eben damit das Wahre der romantischen Ansicht, der Geist in seiner ungeschmälerten Wesenheit, erhalten wird. Den Dualismus von Geist und Natur für unüberwindlich betrachten, heißt daher in vorliegender Beziehung nichts Anderes, als auf die romantische, mittelalterliche Anschauung zurücksinken. Daß aber solche Theorieen mehr oder weniger noch herrschen, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß der moderne Geist das angeführte Ziel noch nicht erreicht hat. Jene für die abstract theistische Theorie consequente Ansicht tritt nehmlich ihrerseits selbst immer wieder entgegen der einseitig substantiellen, pantheistischen, welche in der Ästhetik folgerichtig auf den antiken Standpunkt zurückgelangt, das Sinnliche, die Natur allzusehr hervorhebt, das Geistige, die Idee mehr und mehr zurücktreten läßt und am Ende nur als Form jener betrachtet. In weiterem Fortgange hievon kann der einseitige Realismus die Kunst nur als Naturnachahmung gelten lassen, wie die Abwendung von der Natur dem andern Extrem entspricht. Die zu Tag gekommene Haltlosigkeit des

Hegel'schen Absoluten hat daher nicht nur die einseitig realistischen Richtungen wieder hervorgerufen, sondern ist auch der tiefste Grund, warum Vischer, über Hegel hinausgehend, der Kunst ihre Stelle über der Religion anweist. Das moderne Bewußtsein endlich sieht, der antiken entgegen, im freien Willen des Subjects den Urheber des Schicksals; je weniger deßhalb die Freiheit, die qualitative Erhabenheit des Subjects zu wirklicher Geltung kommt, sondern das letztere als passiver Träger der sich in der Welt zur Existenz bringenden absoluten Substanz erscheint, desto mehr kommt man auch hier wieder der antiken Anschauung nahe und hält die Schuld letztlich für eine durch die Nothwendigkeit der menschlichen Natur, den unabänderlichen Gang der Dinge entstandene. Es herrscht also wieder die bloße Naturnothwendigkeit, wenn auch in vergeistigter Form. Allen diesen Mängeln und Rückfällen auf einseitige Kunstformen kann nur dadurch vorgebeugt werden, daß der Geist in seiner vollen Eigenthümlichkeit erfaßt und zugleich als das Allseiende und Allerscheinende begriffen, eben damit der Dualismus von Subject und Object ganz getilgt wird.

Nach all dem hat das Schöne seine reine und volle Existenz in der Kunst und diese ihren Ursprung im subjectiven Geiste. Erinnern wir uns ferner, daß zur Selbstäußerung im eigentlichen Sinn eine Concentration und ein hierauf gegründetes volles aus sich heraus Setzen des Geistes in der betreffenden Weise gehört, so ergibt sich, zusammengenommen mit dem Wesen des Schönen und der Kunst, von selbst als deren Genesis die Phantasie nebst der sie ganz tragenden Stimmung. In der Phantasie ist nehmlich gemäß dem oben Auseinandergesetzten der Geist ebenso Meister über die Unmittelbarkeit, wie er zugleich noch unmittelbar in ihr steht. Er hat eine frei schaffende Thätigkeit, aber als noch gebunden an die Unmittelbarkeit schafft er ganz in ihr und gestaltet sie ganz von sich

aus. In der Stimmung dagegen haben wir wesentlich die Gluth der edeln Leidenschaft, die Begeisterung, und beides in Einem, die begeisterte Phantasie oder phantasievolle Begeisterung bildet demnach die volle unmittelbare Einheit von Willen und Intelligenz, welche beim Schönen statt hat. Wie jedoch die Phantasie, der Geist überhaupt lebensvoll und sich bewegend ist, so auch in der unmittelbaren Einheit, in der er, sich selbst äußernd, sich setzt. Hieraus folgt nicht nur neben dem einfach, ruhigen Schönen die Bewegung dieses zum Erhabenen und Komischen, sondern auch die Besonderung der Kunst in die verschiedenen Künste. Je nachdem der subjective Geist bei der Selbstäußerung die unmittelbare Einheit, in die er sich setzt, über diese seine Selbstsetzung vorherrschen, letztere in ersterer verschwinden oder zu Tage kommen läßt, ergibt sich die Reihenfolge der Architektur, Plastik, Malerei, Musik und Poesie. Längst hat man eingesehen, daß die Eintheilung der Künste nicht aus dem bei der betreffenden Kunst verwendeten Stoff hergenommen werden darf, sondern daß diese Wahl aus dem Verhalten der Phantasie selbst in sich fließen, mit ihm gegeben sein muß. Das erste Verhalten nun ist schon gemäß dem allgemeinen Entwicklungsgang dasjenige, wobei das Geistige in der Unmittelbarkeit ganz untergegangen erscheint, ganz in der Art des objectiven, unorganischen Seins da ist, eben daher auch in diesem als Masse darstellt. Dies macht das Eigenthümliche der Architektur aus.

Wenn aber hier das Geistige ganz ins Äußere versenkt, als solches da ist, so muß die nächste Stufe die sein, daß der sich in unmittelbare Einheit setzende selbstäußernde subjective Geist aus jenem Versenktsein sich erhebt, als Inneres des Äußern, d. h. als reine, das Äußere organisirende, daher den Stoff organisch gestaltende Macht erscheint. Darin besteht das Wesen der Plastik. Die so begonnene Erhebung des

Geistigen setzt sich natürlich weiter fort und erreicht ihre nächste Stufe, indem dasselbe als Inneres aufgeht und über das Äußere hervorleuchtet, dieses, das Räumliche, zum bloßen Schein herabsetzt und entsprechend der Körperlichkeit des Materials von ihrer Bedeutung benimmt. Solches geschieht in der Malerei. Wirklich bricht aber das Geistige hervor und macht das Körperliche zum reinen Mittel, an dem es sich selber vernimmt, in der Musik, die daher als die lautende Seele der Kunst bezeichnet werden kann. Das Geistige, die im Schönen waltende, es bildende Phantasie bricht aber hervor, nicht bloß um sich als solche hervorbrechende unmittelbar inne zu werden, sondern um ganz in und durch sich zu erscheinen, alles sinnlichen Materials also entbehrend. Damit setzt der sich selbst äußernde subjective Geist die unmittelbare Einheit als ganz von und aus ihm gebildete, hat diese demnach ihre Vollendung erreicht, was in der Poesie geschieht. Gegen die Hegel'sche Eintheilung letzterer in epische, lyrische und dramatische ist nun schon geltend gemacht worden, das dem Subject nichts näher liege, als es sich selbst, das Aussprechen seiner eigenen Gefühle, die Lyrik somit das Erste sei. Allein gemäß seinem psychologischen Entwicklungsgange lebt der Mensch ja zuerst vorherrschend in der Außenwelt und vermag erst später in sein Inneres einzukehren, daher auch in der dichtenden Phantasie das Epos vorangeht. Es entspricht dies ferner ganz dem, daß die Reihenfolge der Künste mit der Architektur beginnt, während nach jener andern Ansicht diese Stellung der Musik anzuweisen wäre. Auch in diesem Parallelismus zeigt sich die Poesie als die Kunst der Künste, als die Vorzüge der übrigen Künste in sich vereinigend, und es versteht sich von selbst, hat sich zugleich schon in dem bisher Dargethanen nahe gelegt, daß, je tiefer in irgend einer Weise der subjective Geist sein Wesen herausbildet, er einen desto weiteren Gesichts- und Wirkungskreis erlangt.

Der Geist setzt sich in der Selbstäußerung zuerst in unmittelbare Einheit, ein vollkommen Geistiges wird damit unmittelbar ein vollkommen Erscheinendes: in dieser Unmittelbarkeit, welche ihr innerstes Wesen ausmacht und welche gemäß der Beschaffenheit der Selbstäußerung überhaupt eine gänzliche ist, liegt die eigenthümliche Stärke, wie Schwäche der Kunst. Daher die lautere Harmonie und Versöhnung, welche sie bietet, daher aber nicht minder, daß diese Harmonie und Versöhnung selbst nur eine unmittelbare, keine wirkliche, bleibende Lösung der Gegensätze ist. Denn wo diese auch im Schönen hervorbrechen, spielen sie beständig auf dem Grunde der letzterem eigenen Einheit, welche, eben weil sie eine unmittelbare ist, die Gegensätze unmittelbar festhält und der Versöhnung zuführt. Daher ist die Befriedigung, welche die Kunst gewährt, nur eine momentane, keine vollständig ausreichende; die Fragen und Räthsel des Lebens sind darin nicht wirklich gelöst, sondern wir flüchten uns in ein Reich, wo die Gegensätze in ihrer vollen Schärfe und Gewalt noch nicht da sind, die unmittelbare Einheit herrscht. Recht und Staat, welche sich mit diesen Gegensätzen abarbeiten, um sie wahrhaft, dauernd zu bewältigen, stehen deßhalb nicht unter, sondern über der Kunst. Und ebenso sind die Interessen jener, in ihrer Tiefe betrachtet, nicht etwas Niedrigeres, sondern etwas Höheres, als die Interesselosigkeit der Kunst. Diese aus der Einheit, welche der Kunst eigen ist, fließende Consequenz zu ziehen, ist Hegel und Vischer entgangen, weil ihnen, da sie den Dualismus von Subject und Object noch nicht ganz bewältigt haben, auf die zu erreichende Einheit beider das Hauptgewicht fällt. Sich in unmittelbare Einheit zu setzen, ist aber weder das höchste, noch das einzige Verhalten des subjectiven Geistes in seiner Selbstäußerung, vielmehr das erste und niederste. Nothwendig folgt darauf, daß sich derselbe der Unmittelbarkeit gegenüber in seinem

Fürsichsein erhebt, dieses geltend macht und zur Existenz bringt. Solches geschieht im Recht.

2. Das Recht.

In der Kunst ist der subjective Geist unmittelbar hingegeben an das Bild, vergißt sich in ihm. Dieser Selbstlosigkeit gegenüber erhebt er sich nun seinem Wesen gemäß als das, was er ist, als Selbst, bringt sich zum Recht und schafft eben damit das Recht. Die Quelle des Rechts ist somit das Wesen des subjectiven Geistes, seine Persönlichkeit, keineswegs der Staat. Letzteres würde der antiken Anschauung entsprechen, welche den Werth des Individuums nicht kannte. Jede Theorie daher, die diesen nicht erfaßt, führt consequent zu jener Rechts- und Staatsidee zurück. Man ist dazu aber wieder gekommen gegenüber von der Ansicht, welche den Ursprung des Rechts und Staats nur in Zufall und Willkür, nicht im immanenten Wesen des Geistes finden wollte. Hegel hat seinem ganzen Systeme gemäß auch in der fraglichen Beziehung die substantiellen Mächte hervorgehoben, aber gerade an diesem Punkt zeigt sich recht deutlich, wie bei ihm die Substanz noch einseitig vorherrscht, indem seine Rechtsphilosophie eben das andere Extrem zu der einseitig subjectiven Auffassung bildet. Da jedoch die Persönlichkeit selbst in sich nichts Leeres, sondern substantieller Geist ist, so erscheint auch bei unserer Basis Recht und Staat nicht als Product der Willkür. Wohl ist es das Subject in seiner Selbstmacht, Selbstbestimmung, welches gegenüber dem unmittelbaren Hingegebensein der Kunst sich erhebt, wobei also dem jene Macht vornehmlich repräsentirenden Factor, dem Willen, die Hauptbedeutung zufällt; allein auch dieser ist ja in sich wesenhaft, substantiell. Persönlichkeit, Selbstmacht und Selbstzweck zu sein, ist darum ein und dasselbe.

Der Mensch ist Persönlichkeit und hat daher schon unmittelbar als solcher Rechte, die man deßhalb auch Urrechte der Persönlichkeit nennt, und die im Allgemeinen darin bestehen, als Persönlichkeit zu existiren und sich zu bethätigen. Die erste Erweisung des so existirenden geschieht hierauf in dem, was das Ich als zu ihm gehörig setzt, im Eigenthum. Das Subject erweist sich hierin nicht bloß selbst in seiner Macht und Würde, sondern thut zugleich der Sache ihr Recht an, indem deren Wesen gerade darin besteht, Mittel für das Subject zu sein. Die Persönlichkeit schafft sich im Eigenthum ihren ersten, unmittelbaren Existenzboden. Für die Besitzergreifung ist es deßhalb nicht durchaus nothwendig, daß dem Mein ein Dein gegenübersteht, obwohl erst beim Eintreten hievon jenes vollends ganz abgegrenzt wird. Jedoch auch, wenn dies noch nicht geschehen ist, ist das, was das Subject als seinen Zwecken bleibend dienend setzt, dem daher der Stempel hievon unwillkürlich aufgedrückt wird, doch schon vorzugsweise sein. Das Gegenübertreten, die Beziehung von Ich und Du führt aber immer einen Vertrag mit sich, der seinen tiefsten Grund, wie seine höchste Bedeutung darin hat, daß die Personen sich eben als solche, als Subjecte anerkennen. Darum kommen diese immer in ein Vertragsverhältniß zu einander, was um so mehr hervorzuheben ist, weil gerade hierauf alle weiteren Gestaltungen des Rechtsdaseins beruhen. Es ist wahr, das Subject ist Subject, Person nicht erst in Folge der Anerkennung, aber eben sofern es solches ist, fordert es von den andern Subjecten diese Anerkennung und kann ihrer jenen gegenüber ohne Beeinträchtigung seines innersten Wesens nicht entbehren. Und indem nicht bloß der, welcher solche Anerkennung sich versagen ließe, sondern der Versagende selbst seine eigene Natur mit Füßen treten würde, ist dieselbe nicht etwas dem Belieben des Subjects Anheimgegebenes, sondern aus

dessen Wesen nothwendig Folgendes. Weil daher jenes letztlich die gegenseitige Anerkennung als Persönlichkeiten ist, und das Eigenthümliche dieser darin besteht, Selbstzweck zu sein, somit auch wirkliche Selbstbestimmung zu haben: so liegt allen rechtlichen Beziehungen der Menschen ein Vertrag zu Grunde, wenn auch ein stillschweigender, nehmlich der, einander als Persönlichkeit zu achten und zu behandeln. Ohne solche Anerkennung und gegenseitige Voraussetzung wäre eine rechtliche Beziehung unter Menschen schlechthin unmöglich. Letztere gehe ich auch mit einem, den ich für unberechtigt, rechtlos halte, gar nicht ein, und aus derselben Ursache sind alle Verträge, welche auf Vernichtung des Wesens der Persönlichkeit ausgehen, nichtig und rechtswidrig. Zu der Sache freilich, die ich besitze, habe ich auch eine rechtliche Beziehung, aber sie nicht zu mir. Wie jedoch alle Eigenthümlichkeiten des subjectiven Geistes in der Natur vorgebildet und angebahnt sind, in dieser Vorbereitung auf der höchsten Naturstufe, im Thiere, am deutlichsten heraustreten, so gilt dies auch davon, daß jener Persönlichkeit, Selbstzweck ist und somit Rechte hat. Die Naturwesen sind deßhalb zwar allesammt Sachen, rechtlos, allein besonders die höchsten, die Thiere, haben aus dem angeführten Grunde theils überhaupt, theils vornehmlich ihrem Besitzer gegenüber die Anbahnung des Rechtsanspruchs, ein Ansich von Recht. Diesem entsprechen Pflichten der Menschen gegen die Thiere, und beides findet seinen tiefsten, allumfassenden Ausdruck darin, daß das Thier als das, was es seinem Wesen nach ist, als beseeltes Individuum behandelt, ihm also vor Allem jeder unnöthige Schmerz erspart werden soll. Noch weiter herunter hat die vegetative, endlich die unorganische Natur ein an sich seiendes Recht und der Mensch ihr gegenüber die Pflicht, gegen sie nicht muthwillig, zwecklos, zerstörend zu verfahren. Da jedoch nur der Mensch wirklich

Selbstzweck ist, kommt auch ihm allein wirklich Recht zu, ist ein Vertrag nur zwischen Menschen möglich, und sind alle besonderen Verträge nur auf der Basis und unter der Voraussetzung des angeführten einen Grundvertrags statthaft. Schon früher hat man den Vertrag als etwas zu allen weiteren rechtlichen Beziehungen Gehöriges, sie alle Bedingendes erkannt, aber indem hiebei übersehen wurde, daß das Subject nothwendig zu demselben geführt wird, gelangte man dahin, das Recht und seine Gestaltungen als etwas Willkürliches und Zufälliges zu betrachten. Es erscheint auch die Persönlichkeit im Vertrag allerdings zunächst in ihrer reinen Selbstständigkeit, eben daher Starrheit und Sprödigkeit; allein diese Starrheit ist hier zugleich im Grunde schon gebrochen, da die Selbst durch ihr eigenes Wesen getrieben werden, zu einander in Beziehung zu treten.

Dies mit andern Selbst zu thun, wird die Persönlichkeit geführt, nicht bloß um die Besitzergreifung ganz abzuscheiden oder um als Person anerkannt zu werden, sondern eben so sehr, um in Verbindung mit andern sich als Persönlichkeit zu voller Existenz zu bringen. Hiezu gehört jene Vollendung der Besitzergreifung, jene Anerkennung selbst auch. Außer der hierin zur Geltung gekommenen allgemeinen Grundbestimmtheit des Subjects hat dieses aber noch weitere Bestimmtheiten, die es nur in Gemeinschaft mit andern Selbst verwirklichen kann. Das Nächste hiebei ist die gegenseitige Ergänzung der Geschlechter in der Ehe, wobei es wiederum wichtig ist, das auch in der Schließung dieser liegende Moment des Vertrags aufrecht zu erhalten, weil sonst das Weib rechtlos wird. Und indem die Familie wie ihren Ursprung, so auch ihre Bedeutung und ihren sittlichen Charakter nur hat auf Grund der Ehe, so haben damit selbst die aus den Banden der Natur entspringenden Verwandtschaftsverhältnisse einen Vertrag mit zu ihrer Basis und können dies auch nie verläugnen. Die unmittelbare

Bestimmtheit der Menschen erzeugt jedoch noch eine Menge weiterer Interessen, deren Befriedigung Genossenschaften und die Gesammtheit solcher, die bürgerliche Gesellschaft, hervorruft.

Aber nicht bloß die einzelnen Seiten seiner Unmittelbarkeit will das Subject durch sich vermitteln, nicht bloß im Allgemeinen will es als Persönlichkeit anerkannt sein, sondern es will letztlich für sein ganzes, also vornehmlich auch geistiges Wesen durch sich eine Existenz bereiten. Damit bringt der subjective Geist sein Recht zum vollen Dasein, schafft ein vollständiges Rechtsdasein, gleichsam eine zweite, von ihm selbst aus gesetzte Natur, den Staat. Erscheint demnach der Staat als der volle Rechtsorganismus, so ist doch zugleich, da er, wie das Recht überhaupt, seinen Ursprung im Wesen des subjectiven Geistes hat, sein vernünftiger Charakter erhalten. Die Idee des bloßen, nicht Ausdruck der Vernunft seienden Rechtsstaats ist damit nicht weniger beseitigt, als die Hegel'sche Überspannung, wornach der Staat die Welt der Sittlichkeit ist. Dem auf diese Weise zu sehr gesteigerten Selbstzweck des Staats entgegen sind neuerdings nicht minder einseitige Ansichten aufgestellt worden, wornach derselbe nur Mittel für Verwirklichung anderer, ihm von außen vorgehaltener Ideen sein soll. Hiegegen ist der Staat gemäß unserer Deduction allerdings Selbstzweck, sofern er es mit Behauptung und Bethätigung des Geistes in dem ihm wesentlich zukommenden Fürsichsein, mit der Erhaltung und Entfaltung der Persönlichkeit als solcher zu thun hat. Und da nun zu dieser nicht bloß jenes Fürsichsein, die Selbstmacht und Selbstthätigkeit gehört, obwohl letztere für sie als solche die Wurzel und den Grundcharacter ausmachen, so hat auch der Staat für die Daseinsweisen der übrigen eben so wesentlichen Seiten des subjectiven Geistes, für Kunst, Wissenschaft und Religion die Existenzgrundlage abzugeben, sie, so viel an ihm ist, zu fördern,

zugleich aber immer dafür zu sorgen, daß die in ihm speciell vertretene Selbstheit des Menschen gewahrt wird. Aus demselben Grunde hat der Staat auch die bürgerlichen Genossenschaften in sich aufzunehmen, sie organisch zu gliedern und auf den obersten Zweck der Persönlichkeit, auf das Geistige, zu richten, damit das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen zu vollenden.

Ersteht so der Staat von der bürgerlichen Gesellschaft aus, indem zu den in dieser vertretenen unmittelbaren Interessen, das eine oberste, die andern unterordnende, organisirende, deßhalb das Ganze erst vollkommen gestaltende hinzutritt: so wird damit keineswegs die Vorbereitung und Vorbildung verkannt, welche für ihn die natürlichen Erweiterungen der Familie zum Stamm und Volk ausmachen. Wird aber diese natürliche Vorbildung zu sehr hervorgehoben, und tritt hiedurch consequent die Bedeutung der bürgerlichen Gesellschaft für die Erstehung des Staates zurück, so fällt dieser vorherrschend der Naturnothwendigkeit anheim und hat für die wirkliche, freie Selbstbestimmung keine Stelle. Die patriarchalische Gewalt läßt sich zwar noch ganz aus der Macht des Familienoberhaupts ableiten, aber es kann deßwegen auch dort, so wenig, als hier, von einem Staat im eigentlichen Sinn die Rede sein. Darum machen auch mehrere Stämme, welche die nehmliche Abkunft, Sitte und Sprache haben, wohl ein Volk aus, aber noch nicht einen Staat, und können umgekehrt verschiedenartige Stämme und Völkerschaften einen Staat bilden. Hiezu sich zu verbinden, bedarf es also noch weiterer und tieferer Interessen, als der natürlichen Bande, obwohl immerhin die im nehmlichen Ursprung begründete Gleichartigkeit der Sprache, Lebens-, Denk- und Handlungsweise am leichtesten auch die Gleichartigkeit der weiteren Interessen erzeugt. Auf die angegebene Weise ist der Staat die vollkommen organisirte menschliche

Gesellschaft, er hat nicht, wie die bürgerliche, vor Allem die bestehenden Sonderrechte der einzelnen Mitglieder zu wahren, sondern jedem seiner Angehörigen die ihm eben als Persönlichkeit zustehenden Rechte zu vindiciren und für die ungehemmte Entfaltung seines Wesens den fördernden Existenzboden abzugeben. Dabei entsteht und besteht aber der Staat durchaus auf Grund der bereits angedeuteten Wahrheit, daß die Einzelpersönlichkeit vollkommen gewahrt und verwirklicht wird mit der Persönlichkeit aller Andern, mit der Gesammtpersönlichkeit und durch sie, daß also der Einzelne zur Gesammtheit sich organisch zu verhalten hat. Unter diesen beiden Voraussetzungen allein ist es auch möglich, daß die Bürger im Staat ihr Wesen verwirklicht finden, ihm nicht fremd und äußerlich gegenüberstehen, daß der Staat nicht als ein nothwendiges Übel erscheint. Wo freilich die Individuen des Staats wegen, als Verwirklichungsmittel für diesen dasein sollen, nicht umgekehrt der Staat der Individuen wegen, als Verwirklichungsmittel für sie, zeigt er sich nicht als eine freundliche, ihr Gedeihen fördernde, sondern als eine feindliche, auf Kosten ihres Seins existirende Einrichtung. Indem daher unsere Theorie auch hier wieder die Dignität des Subjects zu bewahren strebt, ist sie zugleich nicht minder darauf aus, dessen substantielles Wesen festzuhalten, hiemit den Staat als nothwendiges Verwirklichungsmittel für die Persönlichkeit zu betrachten, das, in der Eigenthümlichkeit dieser begründet, gleich ihr substantiellen Charakters ist.

Wie demnach der Staat sich befindet, ist das Resultat des Gesammtverhaltens und Gesammtzustandes aller dazu Gehörigen, und es gibt deßhalb gemäß dem Entwicklungsgange der Völker drei Hauptepochen des Staatslebens: das antike, mittelalterliche und moderne. Stehen nehmlich die den Staat bildenden Individuen noch überwiegend auf der Stufe der Unmittelbarkeit,

der bloßen Nationalität, so ergibt sich der antike Staat. Wird dagegen dessen Wesen in die durch den bürgerlichen Verband zu schützenden Einzelinteressen gesetzt, indem die den Staat ausmachenden Individuen über die Unmittelbarkeit hinausgeschritten und zunächst zum Fürsichsein gelangt sind: so ist der Staat der mittelalterliche. Haben sich endlich die Staatsangehörigen vom Standpunkt der Selbstlichkeit zu der Erfassung einer allen gleich inwohnenden, tiefsten, sämmtliche andere Interessen als Mittel unter sich habenden geistigen Wesenheit erhoben, so wird auch der Staat in der Verwirklichung der Persönlichkeit als organischen und geistigen Selbsts seine Aufgabe und in deren Lösung seine Vollendung finden. Dies ist das Bestreben des modernen Staats. Die Staaten des Alterthums sind nur große Familien, die des Mittelalters nur große Corporationen; daher kommt in jenen das Subject nicht zu seiner Berechtigung, überwiegt einseitig in diesen. Beide Momente, das Allgemeine und das Einzelne, sucht der moderne Staat zu vereinigen, wie sie im Wesen des subjectiven Geistes vereinigt sind, und charakterisirt sich damit als eine substantielle, das ganze Wesen der Persönlichkeit umfassende Verbrüderung.

Der Staat ist gemäß allem diesem die organisirte menschliche Gesellschaft, steht daher über jeder andern, auf einen besondern Zweck gerichteten gesellschaftlichen Verbindung. Er hat diese deßhalb theils darauf anzusehen, daß durch sie das gesellschaftliche, friedliche Zusammenleben überhaupt nicht untergraben wird, theils seinem innersten Charakter zufolge darauf, daß sie das Wesen des Selbsts, seine Selbstzwecklichkeit und Selbstbestimmung achten. Somit ist der Staat auch von dieser Seite aus keine Zwangs-, sondern eine Schutz- und Förderungsanstalt. Und je tiefere Tendenzen, einen je weiteren Wirkungskreis eine andere gesellschaftliche Vereinigung hat, desto mehr ist der Staat seinem Wesen gemäß zu Ausübung

des genannten Rechts, des Oberaufsichtsrechts, verpflichtet. Es kann aber keine gewichtigere Verbindung jener Art geben, als die Kirche, sie zielt auf die innerste Eigenthümlichkeit, wie auf die Gesammtheit der Menschen. Ihr gegenüber also wird der Staat sein Wesen aufs Deutlichste darstellen, indem er sonst seinen bleibenden Werth und substantiellen Charakter verliert, letztlich als ein haltloses, vorübergehendes Phänomen erscheint, bestimmt, in der Kirche unterzugehen. Der Staat steht demnach nicht über der Religion, aber über der Kirche als der organisirten religiösen Gesellschaft. Zudem ist die freie Selbstbestimmung und Selbstzwecklichkeit, die eigentliche Wurzel der Persönlichkeit, nichts total Leeres, sondern findet in und neben sich die absoluten Gesetze des Guten und Wahren als nicht weniger zu ihrem Wesen gehörig. Hat daher der Staat für die Wahrung und ungehemmte Entfaltung der Persönlichkeit zu sorgen, so muß er dabei jene Gesetze besonders berücksichtigen. Deßhalb liegt ihm neben der Sorge für die öffentliche Sittlichkeit auch die für die allgemeine Verbreitung der Wahrheit durch Unterrichtsanstalten ob, und er darf sich gegen diese so wenig gleichgültig verhalten, als gegen jene. Der Staat würde aber seine Aufgabe selbst wieder verfehlen, seine Bestimmung geradezu umkehren, würde er der freien Entwicklung als solcher hemmend entgegen treten.

Bestätigt sich endlich durch dies Alles das Recht und der Staat als das vom subjectiven Geiste von und für sich gesetzte zweite Naturdasein, gestaltet dieser seine Verhältnisse von seinem substantiellen Wesen aus, so ist auch klar, daß jene nicht der Sphäre unerreichter Zwecke angehören, nicht bloß einen endlichen Charakter haben. Diese niedrige, den Staat aus dem von Hegel gelehrten Reich des absoluten Geistes ausschließende Stellung ruht nach jenem selbst darauf, daß es nur die vernünftige Freiheit des Willens sei, welche sich darin explicire.

Aber wenn diese Freiheit doch ihrem Wesen und Ursprung nach vernünftig, der Wille als Wille der Vernunft im Staate ist, so sind wir damit offenbar nicht mehr in der Region des bloß relativ Wahren, sondern der substantiellen Wahrheit. Hegel spricht dies selbst in dem bekannten Satze aus, mit welchem er seine Rechtsphilosophie schließt, und welcher folgendermaaßen lautet: „Die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objectiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewußtsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntniß dieser Wahrheit als Einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet.“ Jenes vom Staat der Gegenwart Ausgesagte enthält die volle Verwirklichung, also auch das innerste Wesen des Staates. Gerade deßhalb ist aber auch der Staat über die Kunst zu stellen, weil der Geist in ihm als selbstbewußter, sein Wissen und Wollen als das Substantielle behauptender und setzender ist, der Geist somit sich als den über dem Object stehenden, sein Dasein aus sich bestimmenden erfaßt hat. Nur so konnte es auch geschehen, daß Hegel den Staat jener einseitigen Herabsetzung gegenüber ebenso einseitig erhebend als die Welt der Sittlichkeit bestimmte.

Im Recht und Staat äußert sich der subjective Geist als Fürsichsein, als Selbst, demnach als wesentlich Selbstzweck und sich selbst bestimmend; und obwohl er nun hiebei nicht bloß Naturbestimmtheiten, sondern auch geistige und gerade neben der Macht seiner Selbstbestimmung die absoluten Gesetze für

sie in sich findet, so haben wir doch schon oben gesehen, daß es zum Wesen seiner Selbstbestimmung gehört, hieran nicht schlechthin gebunden, in sich nicht schlechthin bestimmt zu sein. Das wirkliche sich aus und durch sich Bestimmen setzt voraus ein relatives in sich Unbestimmtsein des Geistes, und es verlangen deßhalb auch die absoluten Gesetze Verwirklichung und Erfüllung durch ihn, haben diese nicht vollkommen in sich selbst. Hieraus folgt der äußerliche, abstracte Charakter des Rechts und seiner Gestaltungen, ihr Mangel an vollem, immanentem Erfülltsein. Um ein solches zu erlangen, dazu gehört nun vor Allem, daß das Subject sein Wesen und das des übrigen Seins erkennt, und ist dies zur vollen Verwirklichung des subjectiven Geistes, von der das Fürsichsein, die Selbstständigkeit nur eine Seite ausmacht, der nächste, weitere Schritt. So ergibt sich als dritte Stufe der Selbstäußerung die Wissenschaft.

3. Die Wissenschaft.

In der Persönlichkeit als solcher ist es der Selbstzweck, die Selbstbestimmung, worauf der Hauptnachdruck fällt, in und mit der Selbstbestimmung der Wille. Das Erkennen seiner selbst und alles Andern dagegen vollzieht sich durch die Intelligenz. Wenn daher bei der Kunst der subjective Geist unmittelbar mit sich eins ist und so sich bethätigt, so treten im Recht und der Wissenschaft die Factoren in ihrer Besonderheit auf, um in voller Weise ihrer reinen und ganzen Eigenthümlichkeit nach zu wirken. Dies ist gleichfalls gegenüber der unmittelbaren Einheit der Factoren das Höhere, obwohl noch nicht das Höchste. Einestheils jedoch geschieht die Selbstäußerung vom subjectiven Geiste aus nur, sofern er auf diese oder jene Art in sich concentrirt ist, anderentheils ist, wie sich schon oben darstellte, ein Wollen im eigentlichen Sinn bloß

möglich unter Tragung durch die Intelligenz, nicht minder ein solches Denken unter Tragung durch den Willen, erfordert der eine Factor zu seiner vollen Bethätigung und Verwirklichung die ebenso volle Mitwirkung des andern. Aus diesen Gründen muß denn auch bei dem in Recht und Wissenschaft stattfindenden Vorherrschen des einen Factors der andere sich ganz für ihn setzen, ihm dienen. So muß aller Wissenschaft das Streben nach Wahrheit zu Grunde liegen, sie sich auf die absichtliche Vollziehung dieses Strebens basiren. Dabei kann es der Wissenschaft als Erzeugniß des subjectiven, gesetzten Geistes keineswegs zukommen, den Gegenstand schlechthin zu produciren, sondern nur, ihn geistig, ideell zu reproduciren. Und dies vermag jener wiederum bloß, indem er wirklich und ganz die Vollendung des übrigen Daseins, dieses daher der noch nicht wirklich gewordene Geist, letztlich aber rein geistigen Ursprungs und Wesens ist. Auf diese Weise verfallen wir weder in die Überspannung des menschlichen Denkens, wornach es alle Wahrheit vollkommen aus sich hervorbringen soll, noch in das gerade Gegentheil, welchem zufolge nicht sowohl der Geist es ist, welcher das Sein ideell reproducirt, sondern das Sein, welches beim Erkennen, sich in ihm wiedergebend, wirkt. Dort ist die Activität, hier die Passivität des subjectiven Geistes einseitig geltend gemacht, dort ist er ebenso extrem vorbildend, wie hier nachbildend, beides dem Wesen des subjectiven Geistes, wie des ungeistigen Seins, gleich zuwider. Indem vielmehr die Reproduction im vollen Sinn eine ideelle ist, fällt die Thätigkeit des Erkennens in das Subject, und ist diese als das Primitive festgehalten. Wird freilich die Möglichkeit genannter Reproduction dem subjectiven Geist abgesprochen, so ist sein Erkennen ein Zweckloses, einseitig subjectives Spiel, ein bloßer Schein, von dem nur nicht zu begreifen ist, wie der Geist unwillkürlich, von seinem innersten Wesen aus

dazu getrieben wird. Die für die ideelle Reproduction des Gegenstands im Erkennen nothwendige Wesensgleichheit des übrigen Seins mit dem subjectiven Geist bildet daher auch in sofern die Grundvoraussetzung alles Erkennens. Zur Wissenschaft hat es letzteres aber erst dann gebracht, wenn es über irgend einen Gegenstand oder auch nur eine Seite desselben ein abgeschlossenes Ganzes, einen Organismus von Erkenntnissen erreicht. Eben dies macht auch den Unterschied zwischen der Erkenntnißlehre, die wir oben bei der relativ ungebundenen Selbstsetzung des subjectiven Geistes gefunden haben, und zwischen der vorliegenden Lehre von der Wissenschaft aus. Jene hat es mit dem Verfahren des Erkennens an sich und den hieraus zunächst sich ergebenden einzelnen Erkenntnissen zu thun, diese mit der Bildung derselben zu einem Organismus; aber es springt dabei von selbst in die Augen, daß die Wissenschaftslehre die Vollendung der Erkenntnißlehre, ja der Logik im weiteren Sinne enthält. Ist das Erkennen noch nicht zu jenem Ziele gelangt, so mag es wohl treffliche Vorarbeiten für die Wissenschaft liefern, müßte aber sich selbst überheben, würde es sich schon letzteren Namen beilegen. Das Mindeste was vielmehr von der Wissenschaft verlangt werden muß, ist daß, wenn man auch über die äußeren Erscheinungen nicht hinausgeht, doch die gleichartigen zusammengestellt, die andern bei Seite gelassen, also nicht Alles unter einander, wie es eben den Sinnen sich darstellt, wiedergegeben wird. Die Ausscheidung des Ungleichartigen und Zusammenstellung des Gleichartigen, Zusammengehörigen, liefert der Natur der Sache nach schon einen Organismus, obwohl der untersten Stufe. Es bleibt jedoch gerade damit den empirischen Wissenschaften ihr Werth als solcher, und so sehr man von Seiten der Empirie gewöhnt ist, sich gegen den Schelling- und Hegel'schen Standpunkt zu erklären, so ist doch auf diesem erst die Anerkennung

derselben als eines wissenschaftlichen Verfahrens möglich geworden. Dort erst wurde ja eingesehen, daß Wesen und Erscheinung nicht fremd, dualistisch sich zu einander verhalten, diese eben das erscheinende Wesen ist, von einem sinnlichen Erkennen also überhaupt gesprochen werden kann. Jenes ist daher auch stets die unbewußte Grundvoraussetzung aller Empirie gewesen, und es hat nur unter ihr eine solche Beschäftigung für den Geist nicht den Charakter der Unvernunft. Noch deutlicher, als bei dem sinnlichen Wahrnehmen im Allgemeinen zeigt sich aber die Activität der Intelligenz bei der angeführten Ausscheidung und Zusammenstellung, und obwohl auch dies kein einseitig subjectives Verfahren ist, sondern die Erscheinungen selbst ihre Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit an sich tragen, so treten sie doch nicht schon so gruppirt, geschieden auf. Um sie so zu erfassen, ist schon Beobachtung nöthig, dieselbe geht aber zunächst nur auf das Äußerliche. Von dem hiemit gemachten Anfang schreitet der Geist nun weiter fort, richtet sein Beobachten näher auf das in jener Weise Zusammengeordnete und vollendet sich im experimentirenden Beobachten, wobei das Object ebenso passiv gegenüber vom Verhalten des Subjects gemacht wird, wie dieses zu allererst gegenüber von jenem sich befand. Selbst die Resultate des Experimentirens, jedoch rein als solche, sind keine vollkommen sichere, da der Experimentirende bei der größten Sorgfalt rein auf diesem Standpunkt nie weiß, ob nicht irgend ein Umstand seiner Beachtung entgangen ist, das Object sich unter andern Umständen nicht ganz anders darstellt. Das Experiment wird daher öfters wiederholt; allein auch dies vermag natürlich keine volle Gewißheit zu geben, da jene Fragen immer wiederkehren.

Die Empirie ist aber nicht bloß die sinnliche, auf die mit den Sinnen wahrzunehmenden äußeren Erscheinungen gerichtet;

es gibt auch eine unsinnliche, das sich selbst Erfahren des subjectiven Geistes und die hierauf sich gründende Selbstbeobachtung. Der Geist ist ein Unsinnliches, nur durch sich selbst, auf rein geistige Weise zu erkennen. Behauptet man daher, bloß auf Grundlage der äußeren Sinne etwas wissen zu können, hält man nur eine solche Empirie für möglich, so könnte der Mensch nur durch einen Rückschluß, den er macht, zur Annahme eines Geistes in sich kommen. Sein Selbstbewußtsein und ganzes inneres Leben als ein unmittelbar, unwillkürlich von innen heraus sich ankündigendes wäre negirt. Dabei theilt natürlich auch die geistige Empirie alle Mängel und Zufälligkeiten dieser überhaupt, muß sich, wie sie, zu einem tieferen Erkennen fortbilden. Bekanntlich wird dies schon im Beobachten selbst angebahnt, sofern letzteres, je mehr es sich entwickelt, auf das besonders durch die Dauer als zu merken Hervortretende, darum Bedeutsamere der Erscheinungen sich richtet und davon aus auch ein in dem Wechsel der Erscheinungen und deren Complex, dem Ding, befindliches Inneres ahnt. Alles dies vollzieht sich noch vermittelst des Wahrnehmens, und es ist damit die Empirie vollendet. Zugleich hat sich aber, indem sich ihr in der äußern Erscheinung darin waltende Mächte nahe legen, bereits der Zugang zu dem inneren Wesen selbst eröffnet. Diesem weiter nachzugehen und es für sich zu gewinnen, ist Sache der zweiten Stufe der Wissenschaft, der Reflexions- oder Verstandeswissenschaft. Das Kennen zu wirklichem Erkennen, Verstehen zu erheben, ist somit das Eigenthümliche derselben. Während daher die Empirie das Wesentliche der Erscheinung noch gar nicht gegenüberstellt, thut dies der Verstand, indem er aus den Erscheinungen oder vielmehr aus dem durch die Wahrnehmung gewonnenen, in und an den Erscheinungen vorgefundenen zu Merkenden das Wesentliche und weiterhin das Wesen selbst abstrahirt. Wäre

solches nicht der Fall, müßte der Verstand schlechthin von Neuem auf die Erscheinungen zurückgehen, so hätte die empirische Wissenschaft gar keinen Werth, der Verstand entbehrte selbst auch eines Mittelglieds zwischen seinem Verfahren und dem sinnlichen. Zunächst nun unterscheidet jener unter und an den Merkmalen das Wesentliche von dem Unwesentlichen. Weil sie sich aber selbst als zusammengehörig darstellen und schon der Wahrnehmung als Ganzes, Ding, zu erkennen gaben, so sucht der Verstand das in ersteren, wie in letzterem liegende Wesen als ein einheitliches und erhält so gemäß der Vielheit der Dinge viele Wesenseinheiten oder Wesen. Ihrer Besonderheit und des Fürsichseins wegen jedoch, in denen der Verstand sie auffaßt, vermag er sie dann auch nur äußerlich zusammenzugruppiren, und weil die geistige Thätigkeit einestheils hier überhaupt schon sehr überwiegt, anderntheils der Vielheit der Dinge und ihrer Wesen als das Eine gegenübersteht, so nimmt selbst abgesehen von seiner psychologischen Eigenthümlichkeit der Verstand die Norm jener Gruppirung, wie seiner Wesenserforschung überhaupt, aus sich in seiner Abstractheit. Je weiter er aber geht, sich fortbildet, desto näher rückt bei der ihm eigenen Gegenüberstellung von Subject und Object der Anstand, daß ersteres keine Gewißheit darüber hat, ob seine Gesetze und Kategorieen auch letzterem wirklich gemäß sind. Deßhalb bildet beim Reflexionsstandpunkt entweder vom früheren, empirischen her die Einheit jener beiden eine Voraussetzung, und wird derselbe damit dogmatisch, oder kommt er consequent zu der Meinung, das Ansich, eben das tiefste Moment des Wesens der Dinge, durch das sie auch alle organisch zusammenhängen, sei unerkennbar, und wird damit skeptisch.

So zeigt sich die Wesensbetrachtung des Verstandes, die Reflexionswissenschaft selbst als unzureichend. Weil jedoch hier zugleich die Denkgesetze mit absolutem Anspruch, mit der Anfor=

derung allgemeiner Geltung auftreten, so scheint auch dadurch der nächstfolgende Standpunkt bereits herein, läßt sich die Einheit des Wesens des Denkens mit dem des Seins als unumgänglich ahnen. Ganz also in das Wesen, das Innere einzudringen, um dieses selbst als organischen Quellpunkt und von ihm aus auch die Erscheinung zu begreifen, fällt nicht mehr in die Verstandes-, sondern in die Vernunftwissenschaft. Und eben, indem diese das Wesen in jener Weise zu erfassen strebt, muß sie von ihm selbst aus auf das zu Grunde liegende tiefere und am Ende tiefste Wesen zurückgehen. Demnach ist der Standpunkt der Vernunft eine Vertiefung, ein Eindringen in das Grundwesen überhaupt. Für Grundwesen, als das Übrige bedingend und setzend, ist nur ein anderer Ausdruck: „Princip", und dieses, durch den Geist erfaßt, macht die Idee aus. Demnach ist die Vernunftwissenschaft die Wissenschaft von dem Grundwesentlichen, von den Principien oder Ideen. Die Empirie kennt keine Principien und auch der Verstand ahnt die Wirklichkeit und Nothwendigkeit solcher nur, ohne sie wahrhaft erreichen zu können. Dies vermag der Verstand schon darum nicht, weil er über die Gegensätze nicht hinauskommt. Für diese deßhalb die höhere oder, besser gesagt, tiefere Einheit zu finden, das einende, setzende und durchdringende Grundwesen zu finden, eben damit auch die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen zu gewinnen, stellt sich daher jenem gegenüber ganz besonders deutlich als die Aufgabe der Vernunft dar, welche gerade insofern die speculative genannt wird. Und weil die Vernunft überhaupt über das den Erscheinungen unmittelbar zu Grund liegende Wesen weiter schreitet, dieses selbst als tiefer begründet erkennt, so kommt sie an und für sich schon nicht früher zur Ruhe, als bis sie das allbedingende, allsetzende und alldurchdringende, somit auch alleinende Grundwesen, das Urwesen, den Urgrund, erkannt, und dann

von ihm aus, was gerade wieder zu Vollziehung des hiemit erreichten Begriffs gehört, alle anderen Wesenheiten abgeleitet, den ganzen Organismus des Seins erfaßt hat.

Besteht jedoch das Eigenthümliche der Intelligenz auf der Stufe der Vernunft darin, daß sie zu und in dem den Erscheinungen unmittelbar liegenden Wesen das Grundwesen, von diesem aus dann wieder jenes und die Erscheinungen begreift, so kann jeder Gegenstand, jede Wissenschaft für sich auf solche Weise, d. h. speculativ, behandelt werden. Aber nicht minder klar ist, daß, wie das in den Erscheinungen zunächst sich darstellende Wesentliche ein Grundwesentliches fordert, ebenso das in und von jenem Wesentlichen zunächst vorausgesetzte Grundwesentliche selbst ein noch tieferes. Denn nicht nur muß dasselbe, in jenem sich ausprägend, als lebendig, thätig begriffen werden, sondern hat man für das Wesentliche irgend einer Erscheinung das Grundwesentliche gesucht und gefunden, überhaupt ein solches für nothwendig erkannt, so wird man diese Nothwendigkeit allen erscheinenden Dingen zuschreiben und sich auch deßhalb, weil das Grundwesentliche das Wesentliche und die Erscheinung zu bedingen, aus sich zu gestalten hat, zur organischen Anschauung des gesammten Daseins erheben müssen. So wird der Geist zu einem tiefsten Grundwesen, dem Urwesen, Urgrund, geführt, von dem alles Andere, das ganze Reich des Daseienden abzuleiten ist. Damit ist dann erst auch für das besondere, vom Urwesen zu unterscheidende Grundwesentliche, die Trieb- und Gestaltungskraft gewonnen, diese ihm nicht mehr oder weniger bloß vorausgesetzt. Und wie die Vernunftwissenschaft überhaupt für irgend etwas das Princip sucht und von ihm aus das Übrige begreift, so wird diejenige Wissenschaft, welche auf das tiefste Princip alles Daseienden, den Urgrund, und die Ableitung jenes aus diesem geht, die Voll-

endung der Vernunftwissenschaft und der Wissenschaft überhaupt sein. Es bedarf keines weiteren Beweises, daß dies die Sache der Philosophie ist. Die Erforschung des Grundwesens, Princips irgend einer Sache für sich und die Deduction dieser aus jenem ist daher auch schon eine philosophische Behandlung, aber noch nicht Philosophie im eigentlichen, vollen und reinen Sinn. Letztere geht auf die Gesammtheit, wie auf das eine Grundwesen alles Daseins, durch sie erhalten daher auch die philosophischen, speculativen Betrachtungen besonderer Gebiete des Seins erst ihre geziemende Basis, ergeben sich in Wahrheit als Glieder des philosophischen Organismus, und wird das Grundwesentliche selbst erst vollkommen begriffen.

Aus allen diesen Gründen wird deßhalb bei der Philosophie die Liebe zur Wahrheit, zum Wissen oder zur Weisheit auf's Stärkste gefordert, und hat daher jene ihren Namen; über das zuvor, sei es für wahr, oder unwahr Gehaltene muß die Ansicht geändert, die liebsten Vorurtheile müssen aufgegeben werden, wenn die denkende Forschung sie als unrichtig nachweist. Nur Eines bleibt dabei fest und bildet die alleinige Voraussetzung: der forschende, erkennende Geist selbst in seiner reinen Natur und Wesenheit. So ist die Voraussetzungslosigkeit, welche für den Beginn der Philosophie verlangt wird, keine schlechthinige und kann nur gelten von allem dem denkenden Geist Äußerlichen, nicht zu dieser seiner Eigenthümlichkeit Gehörigen. Auch was dem Geiste sonst zukommt, aber nicht jener Weise der Intelligenz selbst angehört, hat sich dieser als durch sie nothwendig anzunehmend zu ergeben, so nicht minder Resultat des Denkens zu sein. Dies hat sich im Anfang beim Willen gezeigt. Eben so nothwendig drängen sich die niederen Stufen der Intelligenz und deren Resultate auf und erinnert man sich zugleich daran, daß das Denken nur die höchste Stufe der Intelligenz bildet, welche die früheren unter

und neben sich hat, so ist man gegen eine falsche Selbstüberhebung jenes von vorn herein gesichert. Auf solche Art stellte sich auch die Annahme von Erscheinungen und Dingen außerhalb des subjectiven Geistes im Anfang dar, Ergebnisse, die dann, gerade weil die Philosophie auf dem erkennenden Geist in seiner Vollendung ruht, alsbald in ihrem Verhältniß zu diesem und von ihm aus näher zu betrachten waren. Will man aber den Begriff der Voraussetzungslosigkeit selbst zum Ausgangspunkt der Philosophie nehmen, so ist klar, daß man folgerichtig keinen Schritt weiter gelangen kann, und daß Alles, wozu man fortschreitet — da dies eben doch nothwendig ist —, nur um so stärker als Voraussetzung aufgenommen werden muß. Und sollte ferner das Denken nicht als solches vorausgesetzt werden, in welchem das Wesen des erkennenden Geistes überhaupt zur vollen Herausbildung gelangt, so müßte dasselbe absolut setzende Macht haben, alle Thätigkeit des Erkennens in sich schlechthin absorbiren. Indem vielmehr das Denken erst Resultat des Entwicklungsganges der Intelligenz ist, muß diese von ihrem ersten Anfang an erfaßt, und in diesem selbst der dem innersten Wesen der Intelligenz angehörige Grund jenes Entwicklungsgangs, das Streben nach Wahrheit als Allererstes festgehalten werden. Darin besteht der phänomenologische Charakter des Anfangs der Philosophie, würde aber letzterer nicht zugleich auch das objective Sein und das Verhältniß zwischen ihm und dem Subject in Betracht ziehen, so ließe man ein wesentliches, dem Geist nicht nur überhaupt sich aufdrängendes, sondern ihm vermöge seiner sinnlichen Seite organisch angehöriges Element bei Seite. Der subjective Geist ist ja Glied des Weltorganismus; mit Übergehung jenes Punktes verführe man also einseitig subjectiv, könnte nicht zum ganzen Weltorganismus, darum auch nicht zum vollen Urgrund gelangen. Dies ist jedoch nothwendig, indem das Streben

nach Wahrheit, das Erkennen erst da seinen Zielpunkt hat, und letzteren wiederum hat jenes nur hier, weil der subjective Geist sich und das übrige Dasein als solches weiß, welches sich nicht vollkommen in und durch sich selbst begründet, daher seine absolute Begründung außer sich, in einem Urwesen hat. So nothwendig demnach dieser Rückgang ist, so ist er es doch nur vom Standpunkt der Welt aus, ein Standpunkt, der, gerade weil die Welt vom Urwesen gesetzt ist, nicht der höchste zu sein, das Dasein nicht in seinem tiefsten Wesen und seiner vollen Genesis darzulegen vermag. Dies kommt vielmehr nur derjenigen Betrachtungsweise zu, welche vom Urgrund, vom Absoluten aus die Welt erfaßt. Diesem, dem Sachverhalt allein ganz entsprechenden Gang gegenüber erscheint jenes Rückschreiten des subjectiven Geistes von seinem und des objectiven Daseins Wesen zum Unendlichen als bloße Vorstufe und Vorarbeit, als Hinzu- und Einleitung. Der Weg von unten nach oben ist somit für den subjectiven Geist durchaus nothwendig; wer aber hiebei stehen bleiben wollte, der käme aus der Vorhalle der Philosophie nicht hinaus, würde die Vernunft nicht in ihrer vollen Macht walten, consequent Reflexion und Empirie vorherrschen lassen.

Das Erste im System selbst nun kann auch dem wirklichen Sachverhalt gemäß nichts Anderes sein, als die Lehre vom Absoluten. In der Hegel'schen Philosophie ist es gewissermaßen so, indem die Logik, der eigentliche Anfang und die Grundlage des Systems, in ihrem tiefsten Wesen die Formen des Absoluten enthält. Aber weil nach Hegel das Absolute vollendet, absoluter Geist erst ist als Resultat, so ist damit die urgründliche Bedeutung jenes Anfangs selbst als etwas Unvollendetes bezeichnet. Will man daher den Urgrund nicht folgerichtig immer mehr verlieren, so muß man ihn von vorn

herein als absoluten Geist fassen. Daß jedoch sogar die theistischen Systeme bisher das so nahe Liegende nicht vollführten, den absoluten Geist nicht bestimmt als den vollen, absoluten Anfang an den Beginn des Systems stellten, den Begriff des Urgrundes damit nicht ganz vollzogen, hatte eine ähnliche Ursache, wie der genannte Mangel Hegels. Um nehmlich jenes zu thun, hiemit alles Andere ganz aus dem absoluten Geist abzuleiten, muß dieser als absolutes Ursein, allem Übrigen im vollen Sinne Sein verleihend, d. h. als absolute Substanz, gefaßt, eben dazu endlich die abstracte Gegenüberstellung von Geist und Materie total aufgegeben sein. Hegel vermochte nicht, die absolute Substanz ganz als absoluten Geist, der bisherige Theismus nicht, den absoluten Geist ganz als absolute Substanz zu begreifen. Wagen wir diesen Schritt zu thun; wir verkennen seine Kühnheit nicht, aber für seine Richtigkeit zeugt schon die gebührende Stellung, welche dadurch der absolute Geist erhält, sowie die einfache, naturgemäße Art, in welcher sich dabei die weiteren Theile des Systems an den ersten anschließen.

Es ist damit ferner die Philosophie des absoluten Geistes zugleich die Metaphysik im eigentlichen Sinne. Man redet zwar auch von einer Metaphysik des Schönen, der Sitten u. s. w. und kann es, gerade weil hier das Grundwesentliche dieser erforscht und von ihm aus das Andere abgeleitet wird. Seine letzte Begründung und volle Feststellung aber erhält beides erst durch die Deduction aus dem Urwesen, das im Daseienden sich selbst darstellt. Die eigentliche Metaphysik hat es deßhalb mit dem Grund- und Urwesen alles Seienden, mit dem Urgrund zu thun. Und weil alles übrige Seiende aus und von dem Urgrund gesetzt, das Endliche ganz Selbstoffenbarung des Unendlichen sein muß, kann auch die Philosophie letztlich ganz eine Theorie des Absoluten genannt werden. Da wir

jedoch über jener Einheit den Unterschied des Endlichen und Unendlichen nicht verwischen, so können wir nicht minder die Bezeichnung der Philosophie als denkender Betrachtung der Dinge zulassen, und, indem sie sich auf diese in ihrer Gesammtheit erstreckt, als wissenschaftlich durchgebildete Weltansicht bezeichnen, sofern ja eine solche mit Ausschluß des Urgrundes gar nicht vollständig möglich ist. Die Philosophie geht nehmlich primär auf gar nichts Anderes aus, denn darauf, das Grundwesen des Daseienden zu erkennen, und zum Absoluten als solchem kommt sie nur, weil dieses als tiefstes Grundwesen, Urwesen, vom Daseienden selbst gefordert und vorausgesetzt wird, letzteres auf ersteres nothwendig zurückführt. Die philosophische Thätigkeit ist daher anfänglich durchaus nicht auf die Erkenntniß Gottes gerichtet, dies wird ihr erst zur Aufgabe — und zwar dann der Natur der Sache nach zur Hauptaufgabe — von der Erforschung des Daseienden aus. Bildet aber die Annahme des Absoluten ein nothwendiges Resultat dieser, ergibt sich alles Andere, der subjective Geist selbst als wirklich und ganz von jenem gesetzt, so kann es letzterem keineswegs genügen, dies nur zu wissen. Gerade vielmehr, indem er solches erkennt, wird sich ihm von selbst als tiefste Eigenthümlichkeit und höchste Bestimmung seines Wesens darstellen, sich seinem ganzen Sein nach auf das Absolute zu beziehen, es mit Bewußtsein und Absicht zum allbelebenden Grund seiner selbst zu machen, so in und aus sich ganz zu verwirklichen. Dies ist das Eigenthümliche der Religion.

4. Die Religion.

Wie das System der Philosophie mit dem absoluten Geist anhebt, so muß es auch schließen mit der bewußten und absichtlichen Verwirklichung des Wesens desselben durch das höchste Werk seiner Selbstäußerung, den subjectiven Geist. Und sofern

jenes Verhalten das höchste des subjektiven Geistes ist, so bildet es zugleich die Vollendung der Selbstoffenbarung des Absoluten. Auf diese Art ergibt sich für die Religion vor Allem eine bleibende Stelle im Reich des Geistes, sie ist nicht bloß eine Weise der Vorstellung, vorübergehend und einem niedrigeren Standpunkt angehörend. Und so wenig mit dem Erkennen des Guten unmittelbar schon gegeben ist, daß ich es in meinem Innern zur Geltung kommen lasse und vollführe, so wenig auch mit der Erkenntniß des Urgrundes, daß ich mein Sein und Wesen auf ihn wirklich beziehe und als von ihm begründet vollziehe. Trotzdem ist die Religion für den subjectiven Geist, eben weil er gleich allem Daseienden wirklich und ganz von dem Absoluten gesetzt ist, nichts Zufälliges, sondern etwas Nothwendiges, aber ein Nothwendiges — das folgt aus allem Bisherigen —, welches sich ihm erst darstellt durch das Erkennen und auf Grund dieses. Das Absolute also, was der Wissenschaft erst Resultat ist, als Voraussetzung zu haben und diese Voraussetzung, realiter die tiefste Voraussetzung des subjectiven Geistes, wie alles Daseienden, in jenem und diesem ganz zu verwirklichen, ist die Sache der Religion. Je sicherer daher in der Wissenschaft, im erkennenden Geiste das fragliche Resultat ist, eine desto sicherere Stelle findet in demselben auch die Religion. Denn obwohl es einerseits gerade zum Wesen dieser gehört, bei jedem zu ihr Hinzutretenden die Überzeugung vom Sein Gottes vorauszusetzen, weil das Wesen des subjectiven Geistes, wie der Natur folgerichtig dahin führt, und jener ohne solche Überzeugung gar nicht zur Religion hinzukäme: so gibt doch andererseits letztere hiemit selbst ihren Zusammenhang mit dem Erkennen, mit der Wissenschaft, ihre Anlehnung daran, ja ihre Erstehung von diesem Boden aus ganz deutlich zu erkennen. Was Anderes war es auch, das die Religion von jeher trieb, sich wissenschaftlich zu gestalten

und eben in der ihr eigenen Wissenschaft, in der Theologie, ihre Lehren vor Allem als von dem Wesen der Welt und des Menschen insbesondere aus nothwendig zu erweisen? Wo sich freilich der subjective Geist im Allgemeinen zu der Stufe der Wissenschaft noch nicht erhoben hat, wird auch dieses noch nicht stattfinden, wie denn überhaupt das Unendliche, das die Religion voraussetzt, und damit diese selbst ganz nach der Art gestaltet ist, in welcher der subjective Geist das Endliche kennt. Nur von letzterem aus kommt er ja zu ersterem.

Auf obige Weise bezeichnet aber die Religion selbst den Weg, wie zwischen ihr und der Wissenschaft Versöhnung, Einheit möglich ist. Solche Einheit ist nothwendig, wenn anders nicht eine dualistische Zerspaltung des subjectiven Geistes stattfinden soll, und welche Ansicht von der Religion diese gerade auf einen Dualismus gründen wollte, würde ihr nur scheinbar einen Dienst erweisen, ihr vielmehr eine feste Grundlage und dauerndes Sein entziehen. Wie es jedoch beim subjectiven Geiste überhaupt geht, daß er, wo das Wissen noch nicht weit genug vorgedrungen ist, mit Vorstellungen, den niedrigeren Formen des Erkennens im Allgemeinen sich behilft, darin sich bewegt, so mußte dies bei der Religion besonders zu Tage treten, indem das Erkennen des Urgrundes das schwierigste, deßhalb auch langsamste Geschäft des Geistes ist. Die niedrigeren Stufen des Erkennens müssen aber auch hier den höheren weichen. Gegenüber der pantheistischen Verflüchtigung nun hat derjenige Realismus, welcher, das Wesen des Endlichen nicht schlechthin verkennend, ein Unendliches annimmt und dieses als absolute Voraussetzung faßt, auch für die Religion wieder auf den festen Boden und die bleibende Wirklichkeit hingewiesen. So wenig jedoch als dem Absoluten, so wenig kann auf diesem Standpunkt der Religion eine weitere Bestimmung zukommen; das Wesen letzterer kann nur

darein gesetzt werden, daß der Mensch sich in den Grund seines Seins versenke. Aber welches ist denn nun dieser Grund, wie beschaffen ist die absolute Voraussetzung? Diese Frage hebt sich hier in ihrer Nothwendigkeit um so stärker hervor, da sie der subjective Geist von seinem und der Welt Wesen aus stellt, das er doch unwillkürlich als ein bestimmtes hat. Und es versteht sich von selbst, daß in Gemäßheit der Beantwortung jener Frage der Begriff der Religion sich sehr verschieden gestalten, unter Umständen selbst wieder aufheben wird. Mit der genügenden Erfassung des Absoluten steht und fällt daher die Religion; findet jenes nicht statt, so sinkt der Werth des Menschen, und hat die Religion am Ende bei ihm so wenig eine Stelle, als bei den Naturwesen überhaupt. Auf der andern Seite freilich, wo der Begriff des absoluten Geistes nur vorgefunden, dieser nicht vollkommen als Urgrund, d. h. in Einem als absolute Substanz erkannt ist, fehlt folgerichtig auch der Religion ein fester, substantieller Halt, erscheint sie gleichfalls als etwas nur Vorgefundenes, Zufälliges. Der Religion absolute, substantielle Bedeutung für den subjectiven Geist zu gewinnen, sie eben dadurch als mit dem reinen Wesen dieses vollkommen harmonisch zu erfassen, ist deßhalb das Bestreben unserer Theorie. Demungeachtet enthält diese so wenig ein Aufgehen der Theologie in der Religionsphilosophie, als der Religion in der Wissenschaft. Von der Religionsphilosophie unterscheidet sich nehmlich obigen Prämissen gemäß die Theologie gleichfalls durch die Voraussetzung des Absoluten, das ihr, wenn sie es auch noch nachzuweisen sucht, ohnedies fest steht. Dagegen sucht die Philosophie die volle Genesis jener Voraussetzung auf und betrachtet das Absolute schlechthin als Urgrund, davon aus sodann leitet die Religionsphilosophie das Wesen der Religion ab.

Allem diesem nach ist die Religion auch nicht etwas ein=

seitig Praktisches, sondern es liegt in der Natur der Sache, daß die bewußte, absichtliche Beziehung und Basirung des subjectiven Geistes auf den absoluten das ganze Subject in gleicher Weise umfaßt, das in ihm niedergelegte substantielle Wesen erst zur vollen Verwirklichung bringt. Die Religion charakterisirt sich daher insofern als die volle Verwirklichung des tiefsten, absolut substantiellen Wesens des subjectiven Geistes auf Grund seines bestimmten Sichzurückbeziehens, Sichgründens auf das Absolute. Eben weil der subjective Geist ganz begründet ist von dem absoluten, wird er, indem er auf diesen tiefsten Grund seines Seins zurückgeht und von ihm aus sich total setzt, selbst ganz verwirklicht. Der absolute, im Wesen des Menschen sich vollendet ausprägende Grund wird in der Religion vollkommen offenbar und diese ist daher in Einem Leben des Menschen in und aus Gott, wie vollendete Selbstoffenbarung dieses. Und obwohl die Selbstbestimmung, Selbstthätigkeit des subjectiven Geistes nur aufgehoben werden könnte mit dessen tiefster Natur, so ist derselbe doch gerade hier auf's Stärkste davon durchdrungen, daß sein eigenes, wie alles übrige Sein aus dem Absoluten stammt, seiner innersten Anlage nach Selbstdarstellung dieses ist. Es ganz dazu zu machen, bildet eben die Tendenz der Religion. Das Sichversenken des Subjects in das Absolute, das volle, wahre Leben, welches damit im Menschen aufgeht, ist daher immerhin dessen wirkliche That und Selbstsetzung, aber Selbstsetzung auf Basis der Urthat des Absoluten, der Selbstäußerung dieses. Deßhalb weiß sich der subjective Geist in der Religion eben so absolut bestimmt, wie er sich selbst bestimmt, es ist ihm kein Zwang, kein äußerliches Gebot, sondern der in ihm aufgegangene, des Menschen eigene Activität und ganzes Wesen vollendende absolute Lebensquell. Damit bildet endlich das Leben des subjectiven Geistes ganz die Fortsetzung und Voll=

endung der Selbstäußerung des absoluten Geistes, die Vollendung der Schöpfung und der Welt.

Bei dem bewußten und absichtlichen Sichzurückbeziehen des Subjects auf das Absolute und seiner hieraus unmittelbar folgenden Sinnes- und Handlungsweise ist — das liegt in jenem selbst — Wille und Intelligenz in voller Weise gleich wirksam und betheiligt. Darum sind hier diese dualen Factoren weder, wie in der Kunst, in unmittelbarer Einheit, so daß sie in ihrer Eigenthümlichkeit nicht hervorgetreten wären, noch, wie im Recht und in der Wissenschaft, im vorherrschenden Fürsichsein. Sie gelangen in der Religion vielmehr beide zu totaler Verwirklichung, tragen und durchdringen einander ganz und stehen im Verhältniß voller Einheit. Auch mit Rücksicht darauf wird deßhalb dem subjectiven Geiste in der Religion die Lösung alles Zwiespalts, absolute Harmonie und Versöhnung. Die Vollendung aber, welche jener in der Religion erhält, gilt ganz besonders von seiner sittlichen Seite. Das Sittengesetz ist, wie wir eben gesehen haben, das absolute Sollen und erhält selbst weitere und nähere Bestimmung nur dadurch, daß es eben als dieses in Einem Sollen des Absoluten ist, weßhalb sich als oberster sittlicher Grundsatz für den subjectiven Geist ergab, das Absolute zum alltreibenden Beweggrund zu machen, es in sich, wie durch sich zu verwirklichen. Das Sittliche führt so von selbst zur Religiosität, fällt in seiner Vollendung mit dieser zusammen, und wenn jenes auch zunächst nur Gesetz für den Willen ist, so enthält es doch schon im obersten Grundsatz die Beziehung auf das ganze Wesen des Menschen. Und nicht nur dieß; das Sittengesetz treibt mit der genannten Bestimmung auch zum Erkennen, was denn das Absolute sei, gerade um dieses ganz in sich aufzunehmen und in sich wirken zu lassen. Aus derselben Ursache entbehrt ferner, ehe solches erreicht ist, das

Sittengesetz eines ganz festen Halts, erscheint mehr oder weniger als etwas nur Vorgefundenes, das dem Menschen äußerlich gebietend gegenübersteht, während es, als in das tiefste Innere des subjectiven Geistes gepflanzt, dessen tiefsten Lebenstrieb mitbilden, hiemit selbst erst zu voller Lebens- und Triebkraft gelangen will. Nur wenn sich der Mensch als ganz vom absoluten Geist begründet erfaßt und diesen als einzigen und vollen Lebensgrund in sich walten läßt, fügt sich daher seinem Wesen das absolute Sollen vollkommen organisch ein, findet er selbst in Ausführung jener Gebote sein eigenes, wahres Leben, erhält damit zu deren Erfüllung volle Freudigkeit und Kraft. Wenn wir deßhalb immerhin dem Sittlichen als dem absoluten Verhalten des Willens, gegründet auf das in diesem niedergelegte absolute Gesetz, seine selbstständige Bedeutung lassen müssen, so erklärt sich doch nur auf die angegebene Art auch die eigenthümliche Erscheinung, daß sich unter den Selbstäußerungsweisen des subjectiven Geistes wohl eine besondere durch den Willen gesetzte Gestaltung findet, das Recht, und ein Reich des Erkennens, die Wissenschaft, nicht aber ein Reich der Sittlichkeit. Dies rührt daher, daß das absolute Gesetz des Willens als bloßes absolutes Sollen und Gesetz für diesen, die Freithätigkeit vornehmlich repräsentirenden Factor nicht schon so weit in sich selbst bestimmt ist, wie das Gesetz der Intelligenz, deßhalb seine volle Erfüllung in und für sich erwartet von weiterem Verfahren des subjectiven Geistes. Darum fällt letztlich das Reich des Sittlichen in seiner vollen Wirklichkeit zusammen mit dem Reich des absoluten Geistes, Gottes, ist ohne dies, ähnlich dem Sittengesetz, in sich weder ganz fest gegründet, noch vollendet. Dabei haben wir aber schon oben angedeutet, daß auch durch die wissenschaftliche Einsicht in den Zusammenhang der absoluten Gesetze mit dem Wesen der Welt und des Unendlichen, durch das Erkennen des letzteren

selbst, das Hineinleben in dieses, das absolute Centrum, nicht ersetzt werden kann, obwohl jenes hiezu, als zur Vollendung des subjectiven Geistes, unwillkürlich treibt. Und so erscheint wiederum das im Menschen seiner ganzen Tiefe und Fülle nach aufgehende absolute substantielle Leben als neue Geburt und Schöpfung.

Das Sichzurückbeziehen auf das Absolute, Sich-Vertiefen und Gründen in ihm ist als der religiöse Grundact nichts Anderes, denn die Andacht. In ihr versenkt sich der subjective Geist mit Allem, was ihm anliegt, in Gott, sie ist die Concentration in den religiösen Focus. Und wo dies in Wahrheit aufgegangen ist, bildet es den Grundton des ganzen Lebens, spricht sich aber unmittelbar aus im Gebet, im Cultus überhaupt. Als der Grundlage der gesammten Gesinnungs- und Handlungsweise quillt ferner aus ihr alles Thun, und ist damit das ganze Leben ein Gottesdienst. Die Gleichartigkeit jeder Idee wirkt endlich Gemeinschaft stiftend und dies um so stärker, je tiefer und daher umfassender dieselbe ist. So entstehen religiöse Gesellschaften, welche, je mehr sie sich ausbreiten und entwickeln, um so mehr sich organisiren müssen. Die organisirte religiöse Gesellschaft nun ist, wie schon oben bemerkt, die Kirche. Es ist demnach für die Religion keineswegs zufällig und willkürlich, sich zur Kirche zu gestalten, aber andererseits bleibt wohl zu beachten, daß die Kirche nicht die unmittelbare Äußerung des inneren, religiösen Lebens, diese Äußerung damit auch nicht schlechthin an sie gebunden ist.